

Université de Montréal

**De l'engagement communautaire à la défense du territoire : les voix politiques des
femmes innues face à l'exploitation minière**

par

Catherine Delisle L'Heureux

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M.Sc.)

en anthropologie

Septembre 2015

© Catherine Delisle L'Heureux, 2015

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**De l'engagement communautaire à la défense du territoire : les voix politiques des
femmes innues face à l'exploitation minière**

Présenté par :

Catherine Delisle L'Heureux

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Deirdre Meintel
Président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet
Directrice de recherche

Bernard Bernier
Codirecteur de recherche

Sirma Bilge
Membre du jury

Résumé

Le point de départ de cette étude est un sujet d'actualité qui fait l'objet de controverses au Québec depuis 2011 : le Plan Nord, un projet de développement économique visant la mise en valeur et l'exploitation des ressources naturelles au nord du Québec. En particulier, cette étude s'intéresse à la résistance des *innu ishkujeu* (femmes innues) à ce projet, plus précisément dans un contexte d'exploitation minière. L'angle choisi est celui du parcours d'engagement des actrices participant à ces mouvements de résistance. L'analyse proposée s'appuie sur une enquête de terrain de trois mois, réalisée au sein des communautés de Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John, au cours de laquelle des entretiens semi-dirigés furent réalisés. Conjuguant les théories féministes autochtones, la notion de résistance au quotidien et l'étude des carrières militantes, cette recherche a pour objectif de démystifier certaines dimensions des voix politiques féminines innues dans la défense du territoire. Dans un premier temps, elle présente une perspective ethnohistorique de la résistance des femmes innues face à l'exploitation minière. Le but est de contribuer aux initiatives offrant une alternative à la version dominante de l'histoire minière du Québec (blanche, masculine), qui a doublement occulté les savoirs situés des femmes autochtones. Dans un second temps, elle s'attarde aux parcours d'engagement des femmes rencontrées et à leur engagement communautaire. Ceci nous a amené à examiner dans quelle mesure les modes d'action locale des femmes innues au sein de leur communauté se transfèrent dans la défense du territoire. Enfin, elle s'intéresse à la construction des subjectivités politiques des *innu ishkujeu* en s'appuyant sur des repères théoriques situant la politique de résistance des femmes autochtones.

Mots-clés : femmes autochtones — résistance — innu — carrières militantes — Plan Nord — anthropologie des mines

Abstract

The Plan Nord, an economic strategy to develop and extract natural resources in northern Quebec, and the departure point of this study, has been a matter of controversy in Quebec since 2011. This study looks specifically at the resistance of the *innu ishkueu* (Innu women) to the mining-related aspects of the Plan by examining the involved women's paths of engagement. Analysis is based on a three-month field study carried out in the communities of Uashat mak Mani-Utenam and Matimekush-Lac John, during which semi-structured interviews were conducted. This research jointly uses aboriginal feminist theories, the concept of everyday resistance, and the study of militant careers, in order to demystify aspects of the *innu ishkueu* political voices that are being raised in defence of the land. First, an ethno-historical perspective of Innu women's resistance to mining is presented. This is intended to contribute to other initiatives to provide alternatives to the dominant narrative of Quebec's mining history (white, male), which has had the effect of doubly obscuring aboriginal women's perspectives. This is followed by an examination of the paths of engagement and the types of community involvement of the women interviewed. This section leads to examination of the extent to which Innu women's local modes of action are being transferred to their struggle to defend the land. Lastly, the paper presents an analysis of the construction of *innu ishkueu* political subjectivities using theories on the politics of resistance of aboriginal women.

Key words : aboriginal women — resistance — Innu — militant careers — Plan Nord — anthropology of mining

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des abréviations.....	v
Remerciements.....	vi
 Chapitre 1 : Introduction.....	 1
1.1 Méthodologie.....	2
 Chapitre 2 : Revue de littérature et problématique.....	 11
2.1 L'anthropologie des mines et la résistance autochtone en contexte nord-américain	11
2.2 Les Innu-e-s et la défense du territoire	16
2.2.1 La guerre du saumon.....	17
2.2.2 Nitassinan, terre des Innu-e-s et de l'hydroélectricité	19
2.2.3 Innu-e-s et Inuit-e-s vs INCO et le projet de nickel à Voisey's Bay	21
2.2.4 L'histoire d'une relation et d'un rapport de force.....	23
2.3 Femmes innues, défense du territoire et voix politiques.....	25
2.3.1 Les femmes autochtones et l'exploitation minière.....	25
2.3.2 La résistance aux vols à basse altitude de l'OTAN: les femmes innues au front.....	26
2.3.3 Paroles de femmes innues.....	29
2.4 Problématique	32
 Chapitre 3 : Repères théoriques	 35
3.1 Résistance et culture de résistance.....	35
3.1.1 Scott : Le texte public contre la théorie de la fausse conscience.	35
3.1.2 Ortnier : Contre le binarisme. Culture et politique. Sujet et subjectivité.....	38
3.2 Théories féministes autochtones et politique de la résistance	41
3.2.1 Revue historique : l'État colonial canadien et les femmes autochtones	41
3.2.2 Féminismes autochtones et intersectionnalité.....	50
3.2.3 Les enjeux communautaires comme enjeux de souveraineté	53
3.2.4 Conceptions de la féminité, du <i>motherwork</i> et de l'équité des genres.....	56
3.3 Engagement et carrières militantes	62
 Chapitre 4 : Éléments contextuels.....	 65
4.1 Contexte juridico-politique	65
4.2 Le Plan Nord et les Autochtones	70
4.3 Les mobilisations au sein des communautés visées par l'étude	76
4.4 Mode d'occupation du territoire	84
 Chapitre 5 : Perspectives ethnohistoriques de la résistance des femmes innues	 88
5.1 La période IOC	89
5.1.1 La spécificité minière d'Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John	89
5.1.2 Expériences minières	93

5.2 Émergence d'une culture de résistance dans la défense du territoire	105
5.2.1 De l'exploration minière sur les territoires familiaux.....	105
5.2.2 Le projet Sainte-Marguerite 3 : un moment décisif.....	107
5.3 La résistance vis-à-vis du Plan Nord et la transformation des repères sociaux	114
5.3.1 Continuité de la lutte.....	114
5.3.2 Rapport aux instances juridiques	117
5.3.3 Lutttes familiales, lutttes communautaires.....	118
5.3.4 La reprise du pouvoir des femmes ou l'émergence d'une culture militante.....	121
Chapitre 6 : Les parcours d'engagement, l'engagement communautaire et la défense du territoire.....	125
6.1 Les parcours d'engagement	126
6.1.1 L'engagement dans le parcours de vie.....	126
6.1.2 La guérison comme marqueur d'un continuum	129
6.2 De l'engagement communautaire ou de la résistance au quotidien	130
6.2.1 Les contours de l'engagement	130
6.2.2 Entre femmes innues. La violence comme problématique communautaire	131
6.2.3 Jeunes, identité, crise d'identité.....	137
6.3 De l'engagement communautaire à la défense du territoire	141
6.3.1 Des mines et des femmes : des préoccupations féministes ramenées à la famille.	141
6.3.2 De la capacité de transmission comme <i>modus operandi</i> de l'engagement	143
6.4 De la défense du territoire ou de la survie de la nation.....	148
Chapitre 7 : La construction des subjectivités politiques.....	151
7.1 Le statut des femmes algonquiennes et ses transformations récentes.....	152
7.1.1 Valeurs sociétales : sens de l'initiative et autonomie individuelle	152
7.1.2 Division sexuelle des tâches, interdépendances et pouvoirs respectifs	154
7.1.3 Le capitalisme et la séparation des sphères publiques et privées.....	155
7.2 La mobilisation d'identités	159
7.2.1 La variété des subjectivités politiques	159
7.2.2 De gardienne de camp à gardienne du territoire	160
7.2.3 <i>Motherwork</i> , mère-terre et autres discours panindiens.....	163
7.3 De la reprise de pouvoir ou de la politique de la guérison.....	168
7.3.1 La reprise de pouvoir des femmes innues.....	168
7.3.2 Tension entre les hommes, la négociation et le conseil de bande.....	169
7.3.3 Recherche de guérison ou d'équilibre. Réappropriation des rôles traditionnels. ..	173
7.4 Le <i>motherwork</i> et la mobilisation de modèles sociétaux pré-conquête	179
Chapitre 8 : Conclusion	184
Bibliographie.....	i
Annexe 1- Carte 1	xvi
Annexe 2- Carte 2	xvii
Annexe 3- Certificat d'éthique.....	xviii
Annexe 4- Grille thématique des entretiens.....	xix

Liste des abréviations

AA : Alcooliques Anonymes

AFAQ : Association des Femmes autochtones du Québec

AGAM : Association des gens d'affaires de la Minganie

CAM : Conseil Attikamekw-Montagnais

CBJNQ : Convention de la Baie-James et du Nord québécois

CN : Coalition Nitassinan

DSO : Direct Shipping Ore

EPOG : Entente de principe d'ordre général

ERA : Entente sur les Répercussions et les Avantages

ERNW: Equal Rights for Native Women

FAQ : Femmes autochtones du Québec

INM: Idle No More

ITUM: Innu Takuaitkan Uashat mak Mani-Utenam

IOC: Iron Ore of Canada

LIM : Labrador Iron Mine

NA : Narcotiques Anonymes

NM : New Millenium

ONWA: Ontario Native Women's Association

OTAN : Organisation du traité de l'Atlantique nord

QCM : Quebec Cartier Mining

RSA : Regroupement de solidarité avec les Autochtones

SM-3 : Sainte-Marguerite-3

TSMC: Tata Steel Minerals Canada Limited

Remerciements

Je remercie chaleureusement la population d'Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John pour son accueil. Vous avez été nombreux (ses) à me recevoir chez vous, à prendre le temps de me parler et à échanger avec moi vos analyses et réflexions. Je vous remercie pour votre hospitalité, votre générosité et votre franchise. Je tiens à remercier Élise, Robert, Denise, Jessica, Peshue, Debbie, ainsi que leurs familles, qui ont bien voulu m'héberger et partager avec moi leurs quotidiens. Je remercie Brigitte et tout le monde de l'Auberge *Le Tangon* pour leur accueil chaleureux alors que le froid d'hiver s'installait à Sept-Îles. Je tiens à remercier Lyne, le Cercle des fermières de Moisie, Chantal Gauthier, et toute la gang des 5 à 7 de Moisie.

Je remercie aussi le collectif de solidarité anticoloniale et salue tout ce que nous avons accompli ensemble. Merci à Crystal Castle. Je remercie tous mes collègues anthropologues, ainsi que les occupant-e-s du laboratoire autogéré du C-3099. Je remercie mes ami-e-s qui sont toujours là et que j'aime profondément. Merci à Sarah-Jeanne, Nicolas et Eaubelle qui ont été là dans les moments plus difficiles. Un grand merci à Simon Lacroix, de m'avoir généreusement prêté son petit coin de paradis; rédiger dans le fond du bois fut un pur bonheur. Un énorme merci à tous les relecteurs-trices de ce mémoire : Michelle Delisle, Nicolas Delisle L'Heureux, Eddy Guarino, Geneviève Dauphin Johnson, Hatouma Sako et Caissey Nicole. Je remercie aussi mes parents, qui ont été là du début à la fin pour m'appuyer, m'encourager et me conseiller. Je tiens à remercier Eddy Guarino, pour son écoute, ses conseils, sa constante disponibilité et son appui inconditionnel. Je remercie Aglaé et Léandre pour tous les moments de plaisir qu'on passe ensemble. Je remercie Yvette L'Heureux, une grande source d'inspiration dans ma vie. Merci à toutes et tous pour votre patience et votre soutien continu.

Je remercie Andrée Dufour pour sa bonne humeur et ses mots d'encouragement. Je remercie Wassif Cheikh pour son assistance technique et son calme implacable. Je tiens enfin à remercier ma directrice et codirecteur de recherche : Marie-Pierre Bousquet, pour sa grande expertise, sa franchise et la justesse de ses recommandations. Bernard Bernier, pour son grand appui, son écoute, ses précieux commentaires et ses fines analyses. Nos nombreuses discussions m'ont grandement aidé à m'y retrouver. À tous les deux, votre complémentarité a été un grand atout.

Chapitre 1 : Introduction

Le point de départ de cette étude est un sujet d'actualité fait l'objet de controverses au Québec depuis 2011 : le Plan Nord, un projet de développement économique visant la mise en valeur et l'exploitation des ressources naturelles au nord du Québec. J'avais initialement projeté d'étudier l'opérationnalisation du partenariat mis en place par le gouvernement du Québec, proposition qui visait, selon le discours officiel, à renouveler la relation de nation à nation entre le gouvernement et les Autochtones. L'étude du partenariat serait un terreau fertile à l'étude des rapports de pouvoir présents au sein des relations entre les Autochtones et l'État et à l'analyse du renouvellement des stratégies des gouvernements dans leur gestion des populations autochtones.

Or, de nombreuses expressions de dissidence autochtone se sont progressivement manifestées. Celles-ci s'articulaient à la base et prenaient des formes multiples : manifestations, blocus, actions directes et rencontres de toute sorte. Ces mobilisations ne prenaient pas tant part aux débats dans la sphère publique et médiatique qu'elles se positionnaient selon des termes qui leur étaient propres et à mon avis, comme contre-pouvoir. Un écart manifeste séparait aussi ces voix politiques et celles issues des sphères politiques formelles. En effet, la référence au partenariat était totalement absente, elle était pour ainsi dire sans intérêt pour les protagonistes et ne valait apparemment pas l'attention de la critique. Parallèlement, la grève étudiante de 2012 battait son plein, des discours contre le Plan Nord et anticoloniaux se formulaient et de nouveaux liens se créaient entre différents groupes aux intérêts à première vue divergents.

Cela dit, la marche *innu ishkuieu* (marche des femmes innues) constitua un moment décisif de ce contexte d'effervescence de lutte sociale et bientôt le nouveau point d'ancrage de mon projet de recherche. Un groupe d'Innu-e-s, en majorité des femmes, entama une marche de 1000 km de Mani-Utenam à Montréal en vue de participer aux manifestations prévues dans le contexte du salon du Plan Nord et du Jour de la Terre. Les revendications alors mises de l'avant se définissaient : 1- Pour la protection de Nitassinan, 2- Pour les générations futures, 3- Pour la reconnaissance des droits, 4- Contre le Plan Nord, 5- Pour le respect d'Hydro-Québec à l'endroit des Innu-e-s de Uashat mak Mani-Utenam dans le dossier du projet hydroélectrique

de la Romaine. Quelques jours plus tôt, un blocus était démantelé sur la route 138 en bordure de Mani-Utenam et se soldait par l'arrestation d'un homme et de onze femmes innues. La marche jusqu'à Montréal souhaitait aussi dénoncer ces événements.

Cette mobilisation a soulevé chez moi un ensemble de questions. D'abord, j'avais une question toute simple en tête, celle de comprendre pourquoi les femmes innues se levaient, et pourquoi elles semblaient être au devant des mobilisations. Ou plutôt, comment les femmes elles-mêmes interprétaient-elles ces mobilisations? Percevaient-elles une forte mobilisation des femmes et, dans l'affirmative, comment l'expliquaient-elles? Par ailleurs, quelles étaient les perspectives des femmes sur le Plan Nord? Dans quelle histoire locale le Plan Nord s'inscrivait-il et quel sens prenait-il pour ces femmes? C'est ainsi que j'ai décidé de m'intéresser à ces femmes, au parcours de chacune, à ce qui expliquait qu'elles s'engageaient aujourd'hui dans la défense du territoire.

1.1 Méthodologie

Qui sont les Innu-e-s?

Tout comme bien des nations autochtones du Canada, la nation innue est une entité distincte relativement récente. Au fil du temps, les dénominations prises par les Européens pour parler des différents groupes autochtones occupant le territoire ont changé. Comme l'explique Chevrier (1996 : 122), les découpages et catégorisations des groupes autochtones ne reflètent pas toujours les réalités culturelles et sociales. On peut toutefois dire que les Innu-e-s, autrefois appelé-e-s les Montagnais-es, appartiennent à la famille linguistique algonquienne et partagent de fortes affinités culturelles entre eux ainsi qu'avec les Cri-e-s et les Naskapi-e-s. Les Innu-e-s nomment leur territoire ancestral le Nitassinan, ce qui signifie « notre terre » dans leur langue, l'innu aimun. Le Nitassinan est un territoire immense qui couvre environ le tiers du Québec et une grande partie du Labrador.

Les Innu-e-s forment la plus peuplée des nations autochtones du Québec, avec une population d'environ 16 000 personnes (Secrétariat aux affaires autochtones du Québec 2010). Ils sont environ 1700 à vivre au Labrador (Government of Newfoundland and Labrador 2014). Bien qu'autrefois les Innu-e-s suivaient un mode de vie semi-nomade, le processus de

colonisation les a amenés à se sédentariser¹. En conséquence, ils vivent aujourd'hui pour la plupart dans une des 11 communautés situées au Québec et au Labrador. Deux de ces communautés sont situées au Labrador, Sheshashit et Natuashish, tandis que les neuf autres sont situées au Québec. La plupart de ces communautés s'étalent le long du fleuve Saint-Laurent, dans la région de la Côte-Nord. D'ouest en est, on rencontre Essipit, Pessamit (Betsiamites), Uashat, Mani-Utenam (Maliotenam), Ekuanitshit (Mingan), Nutashquan (Natashquan), Unamen Shipu (La Romaine) et Pakua Shipu (Saint-Augustin). Deux communautés se trouvent à l'intérieur des terres, Mashteuiatsh dans la région du Saguenay Lac Saint-Jean et Matimekush-Lac John aux abords de Schefferville.

Choix des communautés

J'ai choisi de m'intéresser aux mobilisations telles qu'elles se sont articulées au sein des communautés d'Uashat, Mani-Utenam et Matimekush-Lac John. Uashat et Mani-Utenam sont deux communautés rassemblées au sein d'un même conseil de bande, Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM). La communauté d'Uashat est enclavée dans la ville de Sept-Îles tandis que celle de Mani-Utenam est située à 16 km à l'est de Sept-Îles. En 2007, ces deux communautés comptent 3654 personnes, dont 684 vivent hors réserve (Secrétariat aux affaires autochtones du Québec 2010). La communauté de Matimekush-Lac John se divise aussi en deux territoires : Matimekush, adjacent à la ville de Schefferville et au Lac Pearce, et Lac John, situé à 3,5 kilomètres de Matimekush (ibid). La population en 2001 est de 846 personnes, dont 97 vivent hors réserve. Cette communauté se situe à 520 kilomètres au nord de Sept-Îles et est accessible par avion ou par train (ibid).

Plusieurs raisons ont motivé le choix de ces communautés. D'abord, de nombreuses expressions de dissidence à l'endroit du Plan Nord ont eu lieu au sein de ces communautés et ce, en dehors des structures politiques formelles². Ensuite, la participation des femmes autochtones aux mobilisations face au Plan Nord fut forte chez les Innu-e-s et particulièrement

¹ Nous aborderons ce sujet plus en détail dans le chapitre 5.

² Par structures politiques formelles, j'entends ici ce qui relève de la sphère politique du conseil de bande. Ainsi, ces trois communautés sont parmi les communautés innues à avoir décliné l'invitation à avoir une participation officielle dans le Plan Nord et à être membre de l'Alliance stratégique innue, qui a jugé le Plan Nord « inacceptable » (L'Alliance stratégique innue 2011). Ceci ne constitue toutefois pas des facteurs ayant motivé mon choix.

dans les communautés d'Uashat et Mani-Utenam. Cet état de fait fut déterminant dans mon choix d'étude de cas. Puis, le choix de réaliser des entrevues à Matimekush-Lac John fut crucial pour deux raisons. D'une part, j'ai noté sa proximité évidente avec bon nombre de projets miniers à différents stades de développement, dont certains sont des projets miniers vedettes du Plan Nord. Surtout, ses résidents ont des origines communes à celles des Innu-e-s d'Uashat et Mani-Utenam et, de façon intéressante, les trajectoires historiques de ces communautés sont intrinsèquement liées à l'industrialisation minière du Nitassinan.

À l'hiver 2013, j'ai résidé trois mois dans la grande région de Sept-Îles (un mois dans la ville de Sept-Îles, deux mois à Uashat), période durant laquelle j'ai fait une visite d'une semaine dans la région de Schefferville. Je suis également retournée pour une seconde visite dans la région de Sept-Îles à l'été 2013. Les raisons expliquant la courte durée de mon séjour à Schefferville sont les suivantes : cette étude ne consistant pas en une étude comparative et les réalités de Matimekush-Lac John différant considérablement de celles d'Uashat et Mani-Utenam, il fallut sélectionner un site primaire pour réaliser ma recherche. Puis, des circonstances particulières m'amenèrent à écourter mon séjour à Schefferville qui fut néanmoins dense en rencontres et qui laissa de vives impressions. Les données que j'y ai recueillies sont enrichissantes pour la compréhension globale du contexte historico-politique du Plan Nord et pour les contrastes qu'elles offrent aux données recueillies à Uashat et Mani-Utenam. Je tenterai de mettre en exergue ces rapprochements et différences dans mon analyse.

Observation participante

Ce travail de terrain s'est réalisé dans la logique de l'observation participante. Cette méthode s'inscrit dans une volonté d'approfondir la compréhension de la chercheuse de la réalité : il s'agit non seulement de connaître les perspectives des personnes via les entrevues, mais aussi de s'imprégner du contexte au sein duquel les récits rapportés par les participant-e-s prennent sens. L'observation participante m'a amenée à suspendre momentanément des analyses produites dans un espace-temps donné, à me repositionner en fonction de nouveaux repères et à tenter de saisir la logique locale des endroits où j'ai réalisé mon étude. Je considère la perspective émique moins comme une réalité à découvrir que comme un postulat épistémologique qui permet un processus continu de prise de recul et d'analyse critique.

Au final, ce séjour m'a permis de faire plusieurs rencontres, d'avoir des discussions sur des sujets politiques, mais aussi sur tout et rien, et de m'imprégner de la vie au quotidien. J'ai participé à diverses activités, des soirées festives, un repas de financement pour un mariage, etc. J'ai aussi assisté à des événements portant sur des enjeux d'actualité touchant la question territoriale : des rencontres d'information sur un projet minier (Mine Arnaud), une rencontre intercommunautaire sur un moratoire sur la chasse au caribou et une rencontre publique du conseil de bande sur les poursuites en cours (été 2013).

Entretiens ethnographiques

Au cœur de cette enquête de terrain se trouvait l'intention de réaliser des entrevues semi-dirigées avec des membres de ces communautés. J'ai choisi la méthode du récit de vie, défini par Desmarais, Fortier et Rhéaume (2012 : 2) comme « une narration autobiographique faite par un narrateur à un ou plusieurs interlocuteurs, appelés narrataires, et qui est le plus souvent défini comme un récit individuel ». Ces auteurs disent que « [l]a narration dont il est question porte sur un fragment, une période ou une série d'expériences d'une histoire de vie propre de la personne narratrice » (ibid). Ils indiquent aussi qu'un aspect du récit de vie est qu'il consiste en une production de sens pour la narratrice ou le narrateur (ibid). Ici, se raconter participe à faire sens de sa réalité et le fait de s'exposer implique de se mettre en spectacle pour et en fonction des narrataires. J'ai choisi de m'intéresser à l'expérience de vie des femmes, à leur expérience minière et leur parcours d'engagement dans la défense du territoire.

Mes seules connexions à ces communautés étaient quelques femmes innues rencontrées dans le contexte de mes activités militantes (décrites ci-dessous), de sorte que de m'insérer dans la vie quotidienne communautaire de Uashat et Mani-Utenam s'accompagna de certains inconforts et de nombreux temps morts. Ces femmes m'ont toutefois mise en contact avec des personnes ayant été politiquement actives dans le dossier du Plan Nord et, le contexte d'effervescence politique et le besoin apparent de dénoncer aidant, j'ai pu rencontrer des gens souhaitant réaliser un entretien. Ceci fit toutefois suite à un mois complet sans réaliser d'entrevue : il était effectivement prévu que les premières semaines sur le terrain seraient consacrées à rencontrer différentes personnes, à présenter mon projet et y apporter les ajustements nécessaires. Après un départ lent et difficile, les rencontres se sont multipliées.

Les rencontres avec les participant-e-s furent des plus variées. Dans certains cas, je n'ai rencontré une personne que quelques fois, voire une seule fois. Alors, la rencontre a été plus formelle et s'est principalement organisée sur la base d'un objet précis, de la complémentarité de nos intérêts et de l'option de réaliser un entretien. Si ce type de rencontre est survenu ponctuellement à Uashat et Mani-Utenam, c'est celui qui prima à Schefferville, où ma visite a été de courte durée. Dans d'autres cas, surtout à Uashat et Mani-Utenam, j'ai pu emprunter une approche selon moi plus intéressante qui consiste à rencontrer plusieurs personnes à plusieurs reprises et sur une base autre que celle, intéressée, de ma recherche.

Au final, j'ai réalisé 27 entrevues semi-dirigées, soit beaucoup plus que ce qui était prévu à l'origine. Les entrevues sont d'une durée variable- entre quarante minutes et deux heures. Sur les 27 entretiens réalisés, 25 étaient des femmes et deux étaient des hommes. J'ai rencontré sept personnes résidant dans la grande région de Schefferville (soit Matimekush, Lac John ou la ville de Schefferville), 13 personnes résidant à Mani-Utenam et sept personnes résidant à Uashat. Le lieu de résidence est loin de signifier l'appartenance unique d'un individu. Par exemple, une personne ayant vécu la plupart de sa vie à Schefferville peut vivre aujourd'hui à Mani-Utenam, une autre peut vivre à Uashat, mais avoir la plupart de sa parenté à Mani-Utenam. Ensuite, j'ai rencontré six personnes de 35 ans et moins, huit personnes âgées entre 35 et 50 ans, et 13 personnes âgées de 50 ans et plus. Une faiblesse de cette recherche est que j'ai rencontré relativement peu de jeunes femmes.

Sur les 27 personnes rencontrées, 15 ont participé activement à au moins une des actions suivantes (et décrites en détail au chapitre 4) : un des trois blocus routiers ayant eu lieu à Uashat et Mani-Utenam, la marche *innu ishkuieu* ou encore le blocus ayant eu lieu à Matimekush-Lac John. Aussi, six personnes ont parlé de leur participation à une lutte menée par leur famille face à la présence d'une compagnie minière sur le territoire familial, dont trois vivent à Uashat et Mani-Utenam. Au total, 20 des 27 personnes rencontrées considèrent avoir, dans le présent ou dans le passé, été impliquées dans des mobilisations touchant la défense du territoire. Cinq de ces personnes ont participé aux mobilisations contre un projet de barrage hydroélectrique sur la rivière Sainte-Marguerite dans les années 1990 (SM-3).

Recrutement

J'ai établi des critères de sélection pour recruter des participant-e-s selon deux catégories. La première catégorie a constitué le cœur de mon travail et comprend la majorité des personnes recrutées : la personne devait s'identifier comme femme, innue (inscrite ou non au registre des Indiens) et âgée de 18 ans ou plus. Elle devait soit se considérer comme engagée dans la défense d'un enjeu lié à l'exploitation des ressources naturelles, soit considérer l'avoir déjà été dans le passé. Elle pouvait aussi, plutôt que de se dire engagée, se considérer solidaire des différentes mobilisations que mènent actuellement les femmes innues vis-à-vis du Plan Nord. Une partie notable de ces femmes devait avoir participé à un des deux événements suivants : la marche *innu ishkuieu* ou le premier blocus de la route 138. La deuxième catégorie comprend moins de personnes : le ou la participant-e recruté-e dans cette catégorie devait être autochtone (inscrit ou non au registre des Indiens) et âgée de 18 ans ou plus.

L'intention initiale de démarquer l'engagement du non-engagement s'est avérée quelque peu aléatoire et peu utile. Certaines femmes m'ont dit avoir appuyé les mobilisations, par exemple, en apportant une aide ponctuelle lors du premier blocus ou avoir appuyé la marche publiquement sur Facebook. J'ai aussi rencontré quelques femmes très engagées dans leur communauté, mais pas dans la défense du territoire. J'ai finalement rencontré des femmes engagées dans leur communauté, mais critiques des mobilisations face au Plan Nord. Ce corpus d'entrevues est somme toute intéressant dans la mesure où il offre un aperçu de la variété des parcours et des perspectives féminines par rapport à l'objet de recherche proposé.

Analyse des données

Mon corpus de données comprend l'ensemble du verbatim des entretiens, mes notes de terrain et des documents d'information recueillis lors des rencontres auxquelles j'ai assisté. Pour l'analyse des données, je me suis largement inspirée du livre de Paillé et Mucchielli *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (2008). J'ai opté pour une approche compréhensive à l'analyse de mes données, démarche qui vise à une « interprétation “en compréhension” de l'ensemble étudié » (ibid. 29). Ce positionnement épistémologique consiste pour Paillé et Mucchielli en un « positionnement intellectuel qui postule d'abord la radicale hétérogénéité entre les faits humains ou sociaux et les faits des sciences naturelles et

physiques, les faits humains et sociaux étant des faits porteurs de significations véhiculées par des acteurs (...), partie prenante d'une situation inter-humaine » (ibid : 29). J'ai réalisé une analyse par thèmes à l'aide d'un logiciel d'analyse qualitative (TAMS Analyser) et pris note de remarques et analyses préliminaires à l'aide d'un journal de thématization. Puis, j'ai effectué une analyse transversale, procédé à des regroupements autour d'idées fortes et progressé vers une ethnographie de travail que j'ai jugée suffisamment « en compréhension » avec l'ensemble de mes données, observations et impressions générales. Le principal défi fut d'apprécier l'unicité de chaque récit tout en créant des liens et rapprochements avec l'ensemble du corpus de données. Ainsi, les analyses transversales se sont construites avec de constants aller-retours visant à re-situer les représentations individuelles dans le creuset du récit d'où elles étaient issues, de manière à ne pas décontextualiser les propos.

Considérations éthiques et positionnement

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal, lequel comprenait un formulaire de consentement destiné à assurer le consentement libre et éclairé des participant-e-s (voir Annexe 3). J'y ai présenté, entre autres, les grandes lignes de mon projet, la nature de la participation proposée, les mesures prises pour assurer la confidentialité, le droit de retrait et l'utilisation des données recueillies. Ce formulaire m'a aidée à maintenir une continuité tout au long du processus de recherche, tant au niveau des objectifs de la recherche que dans mon engagement pris envers les participant-e-s. J'ai aspiré à cette continuité non seulement pendant la durée de mon séjour sur la Côte-Nord, mais en aval, dans le traitement des données, la formulation des analyses et bientôt, le retour à la communauté pour la présentation des résultats. Toutes les personnes que j'ai rencontrées ont pris connaissance du contenu de ce formulaire. Certaines (12) ont choisi de donner un consentement écrit, d'autres (15) ont préféré donner un consentement oral. La plupart des personnes rencontrées (à l'exception de quatre) ont accepté d'être enregistrées sur magnétophone. Pour les autres, j'ai simplement pris des notes dans un carnet. Je les ai retranscrites de manière exhaustive, à l'exception de celles n'ayant pas été enregistrées.

L'éthique à la recherche déborde désormais les enjeux de consentement et de confidentialité (Tuhiwai Smith 2012 : 119). En effet, rappelons qu'au début des années 1960, les critiques

autochtones ont fustigé le milieu de la recherche, dénonçant les chercheurs prenant les Autochtones comme objet de curiosité et comme « objet naturel » d'étude (ibid. 118). Les savoirs produits « sur » les Autochtones auraient contribué à leur invisibilité, nui à leur pouvoir de se définir eux-mêmes et brimé leur capacité de s'autodéterminer (Biolsi et Zimmerman 1997). La recherche aurait eu peu de retombées pour les principaux intéressés, les chercheurs construisant leurs carrières sur le dos des Autochtones sans être redevables à personne (ibid). Ces critiques bouleversèrent les paradigmes de la recherche, ce qui déboucha à d'intéressantes propositions telle la recherche réflexive et engagée (Hyatt et Lyon-Callo 2003). Aujourd'hui, les protocoles de recherches exigent l'établissement de processus collaboratifs de manière à ce que « les communautés puissent s'appropriier la recherche et les résultats qui en découlent » (Asselin et Basile 2012 : 5). Or, il est frappant de constater à quel point les préoccupations autochtones contemporaines vis-à-vis de la recherche sont similaires aux critiques formulées il y a 40 ans (ibid). La nécessité de se pencher sérieusement sur ces enjeux est donc réitérée avec force.

Dans le cadre de ce projet, j'ai pris différents moyens pour permettre une plus grande implication des personnes rencontrées. Essentiellement, j'ai eu pour souci de travailler dans un esprit de respect et ce, de manière continue, tout au long du processus de recherche et au-delà. Il s'agissait d'honorer ce que les personnes trouvaient important de dire et d'aborder dans la recherche. Suivant les recommandations de Mihesuah (2003 : 4), il s'agissait pour moi de recentrer ma recherche sur ce qui était important du point de vue des femmes rencontrées. J'ai ainsi évalué la pertinence de mon projet durant le premier mois sur le terrain, apporté les ajustements nécessaires à ma problématique et reformulé la grille thématique prévue pour la réalisation des entrevues. J'ai également choisi un format d'entrevue assez ouvert (semi-dirigé) qui permettait aux personnes d'exprimer leurs perspectives sur un certain nombre d'enjeux et de discuter les points qui leur semblaient importants. Enfin, suite à l'enquête de terrain, des rencontres et prises de contact avec certaines femmes m'ont permis de relancer les discussions, clarifier certains aspects des entretiens, partager mes analyses et recevoir des commentaires. Il s'avéra toutefois difficile de mettre en place un processus entièrement collaboratif, entre autres, parce que la maîtrise est un processus qui s'échelonne sur une courte période de temps et qu'elle doit composer avec des ressources limitées. De plus, étant donné leur grand nombre, il

a été ardu de maintenir une bonne communication avec les participant-e-s à la recherche. Cependant, j'ai aujourd'hui pour projet de m'assurer un retour tangible à la communauté.

Ce projet s'est accompagné de questionnements qui ont trait à mon positionnement dans la recherche. Je me distancie d'une conception positiviste de la recherche où le chercheur, détenteur d'objectivité, analyse les données subjectives (et biaisées) recueillies auprès de ses informateurs. Je suis sensible aux critiques autochtones dénonçant la cooptation des savoirs situés dans des textes comportant des savoirs objectifiés (Mihesuah 2003 : 8), ou encore qui rejettent la conception d'une science apte à valider les savoirs autochtones (Asselin et Basile 2012 : 3). Ceci a influencé mon traitement des données et mon approche à la rédaction, mais aussi mon rapport au terrain. Dans ma recherche et au fil des rencontres, j'ai, moi aussi, partagé mes expériences, mes réflexions et différentes facettes de mon identité. J'ai également été transparente de mes diverses implications militantes- qui ont consisté en des activités de solidarité avec les Autochtones s'opposant au Plan Nord. Ce faisant, j'ai été amené à mieux réfléchir sur les enjeux reliés au travail de solidarité avec les Autochtones et ceux que pose la recherche universitaire, qui sont à mon avis intrinsèquement liés. Les deux démarches exigent de suspendre son jugement pour comprendre les enjeux dans un contexte donné. Elles impliquent beaucoup de temps, de patience et d'intérêt sincère pour les gens que tu rencontres, pour les connaître, pour comprendre leurs parcours, les dynamiques communautaires et les dilemmes auxquels les individus sont confrontés. Elles demandent toutes deux de ne pas imposer ses positions politiques. Plutôt, elles exigent des efforts honnêtes de comprendre et d'être ouvert à l'autre. Enfin, elles demandent de partager ses réflexions et ses questionnements, de montrer une ouverture pour apprendre, échanger et surtout, pour être capable se remettre en question. J'endosse à ce titre l'approche de Maxey (1999 : 201), pour qui la démarche universitaire et la démarche militante sont toutes deux des manières dont on choisit d'agir et de participer dans le monde social³.

³ Maxey (1999 : 202) conceptualise l'agenceité comme performatif : « Understandings of power and identity as relational and performative are helpful in considering this complexity. The very fact that I am engaged in research does bring with it a whole series of responsibilities and repercussions. Reflexivity, however, highlights the importance of acknowledging many of the other relationships and identities played out in and around my research ». L'identité de chercheuse n'est qu'une des multiples identités qui accompagne cette dernière : souvent, on ne vous associe pas à une chercheuse. La chercheuse n'a pas à projeter le degré d'importance qu'elle associe à son identité de chercheuse sur autrui. Elle risque ainsi de réduire son « informant » à un « objet de recherche ».

Chapitre 2 : Revue de littérature et problématique

2.1 L'anthropologie des mines et la résistance autochtone en contexte nord-américain

L'anthropologie des mines est une sous-discipline en pleine expansion dont l'objet d'étude s'est considérablement transformé au cours des trente dernières années. Précédemment axée sur l'étude du travail minier et des tensions entre le capital transnational minier et l'État-Nation en quête de légitimité, elle tend à porter davantage attention aux communautés locales côtoyant la réalité minière, en particulier les communautés autochtones (Ballard et Banks 2003: 287). Selon Ballard et Banks, trois facteurs expliquent cette transformation : de un, l'explosion de l'activité minière autour du globe, souvent dans des zones occupées par des communautés autochtones; de deux, l'augmentation de la reconnaissance des droits des peuples autochtones et des acteurs sociaux utilisant ses nouveaux outils juridiques; de trois, l'institutionnalisation des études d'impact pour les opérations minières au sein desquelles on constitue les communautés autochtones comme partenaires (au même titre que les corporations multinationales et l'État) (ibid. 288).

Sur le sujet de la défense autochtone du territoire et l'exploitation minière, les régions de l'Asie-Pacifique et de l'Amérique du Sud sont particulièrement investiguées. Bien que plusieurs recherches se soient réalisées au Canada et aux États-Unis, elles sont beaucoup moins nombreuses à s'être penchées sur la résistance et les mouvements sociaux autochtones. Celles-ci étaient souvent le contexte juridico-politique pour positionner les communautés locales, leurs revendications et leurs stratégies. Nous ne devons pas nous surprendre de cette récurrence étant donné que le juridique s'est progressivement imposé dans à peu près toutes les sphères de la vie des Autochtones au Canada et aux États-Unis, tout comme dans leur territoire dont ces États-Nations se réclament souverains. Inévitablement, les Autochtones se positionnent par rapport à ce contexte legaliste et ce, qu'ils utilisent les concessions que leur a fait l'État de droit ou qu'ils rejettent d'emblée le recours aux instances judiciaires et le discours qui l'accompagne. Dans le contexte canadien, des auteur-e-s parlent de la mise à profit par les groupes autochtones des avancées constitutionnelles concernant la reconnaissance des droits ancestraux des Autochtones et du devoir de consultation et d'accommodement qui s'impose théoriquement lorsque des activités minières se déroulent sur leurs territoires (Loiselle-Boudreau 2009). D'autres expliquent les contradictions entre ces

avancées constitutionnelles et les législations encadrant les activités minières, telle l'émission des claims miniers (Laforce, Lapointe et Lebuis 2009; Thériault 2010). Également, des recherches se penchent sur la participation des populations autochtones au développement minier et s'intéressent aux nouveaux outils politiques disponibles pour définir la nature des relations entre les différents acteurs, tels que la définition de partenariats ou la signature d'Ententes sur les Répercussions et les Avantages, communément appelées les ERA (Martin 2010, 2012a, 2012 b; Knotsch, Siebenmorgan et Bradshaw 2010).

Les recherches varient quant aux angles théoriques et positions politiques sur l'ensemble de ces sujets, influant dès lors les analyses des conflits miniers, les mouvements de résistance et les stratégies qu'elles emploient. Les analyses macro-politiques propres au contexte de *Settler colonialism*, traduisible en français par « colonie de peuplement », sont toutefois fréquentes et méritent notre attention. La colonie de peuplement est caractéristique du colonialisme aux États-Unis, au Canada de même qu'en Australie et en Nouvelle-Zélande. Tuck et Wayne Yang (2012 : 5) expliquent que sa particularité réside dans le fait qu'elle implique une intention des colons de s'établir de façon permanente sur un territoire et que ce projet nécessite d'affirmer une souveraineté englobante sur tout ce qui se trouve sur celui-ci. L'élément critique de la colonie de peuplement est le territoire :

Land is what is most valuable, contested, required. This is both because the settlers make Indigenous land their new home and source of capital, and also because the disruption of Indigenous relationships to land represents a profound epistemic, ontological, cosmological violence. This violence is not temporally contained in the arrival of the settler but is reasserted each day of occupation (ibid).

Ils reprennent la définition de Patrick Wolfe qui explique que la colonie de peuplement n'est pas un événement, mais une structure. Elle demande une (re) conceptualisation profonde du territoire et de la relation des êtres humains à celui-ci selon les termes des nouveaux venus, et une délégitimation complète des modes relationnels et de la compréhension du monde autochtones (ibid). Pour Tuck et Wayne Yang, la colonie de peuplement opère simultanément selon les modes de colonialisme externe (qui consiste en l'expropriation ciblée d'êtres humains et d'éléments du monde naturel, en leur redéfinition en terme de ressources naturelles et en leur extraction/exploitation pour le profit et le privilège des colonisateurs), et interne (qui

s'articule au sein des frontières domestiques de la nation impériale et met en place une gestion biopolitique et géopolitique de toutes les formes du vivant) (ibid. 4). Ceci rejoint l'explication amenée par Lawrence et Dua (2005 : 123) qui voient que la colonie de peuplement est davantage qu'une occupation du territoire, mais s'articule dans les politiques, l'idéologie et les esprits. Si l'État-Nation s'est fondé sur des politiques d'extermination, de déplacement et d'assimilation, pour garder le pouvoir, il doit toujours trouver des nouveaux moyens pour s'adapter lorsque les mouvements de résistance parviennent à dévoiler sa violence (ibid). L'État de droit, une de ses armes principales, surpasse la souveraineté autochtone, décide pour la nation autochtone ce qu'elle peut être et ne pas être, en plus de criminaliser la dissension autochtone (ibid. 123; 125).

Cette compréhension des colonies de peuplement est celle qui appuie plusieurs analyses de l'articulation contemporaine des projets d'exploitation des ressources naturelles. Les projets miniers sont alors analysés via la logique d'accumulation par dépossession (expression proposée par David Harvey [2005]) (Hall 2013) et les prétentions au partenariat ou encore les ERA sont compris à travers une analyse du colonialisme dans son articulation néolibérale (Preston 2013). Aussi, les politiques libérales dont l'assise est la doctrine de la citoyenneté et des droits, telles que les revendications territoriales globales découlant de la loi constitutionnelle de 1982 ou les évaluations environnementales, sont déconstruites et analysées en tant qu'outil de domination coloniale et d'usurpation du territoire puisqu'elles légalisent la cession du territoire et l'extinction de modes de vie tout en criminalisant la résistance (Samson 1999). Dans ces écrits, les communautés autochtones tendent moins à être dépeintes comme actrices politiques incontournables et véritables partenaires du développement économique que comme actrices devant conjuguer avec les logiques de renouvellement du colonialisme et des relations de pouvoir en déséquilibre. Tout en comprenant la particularité des luttes autochtones face aux colonies de peuplement, il semble qu'elles sont en plusieurs points similaires à la majorité des mouvements de résistance ailleurs dans le monde. En effet, face à l'exploitation minière, Ballard et Banks (2003) constatent une convergence en ce qui a trait à l'enjeu fondamental qui caractérise leur rapport au contexte minier : le contrôle des ressources. Ils réfèrent ici au contrôle des communautés de leur propre destinée et du pouvoir qu'elles ont vis-à-vis de l'État et des projets miniers qui les touchent

(Ballard et Banks 2003: 298). Dans cette optique, l'enjeu fondamental en est un de souveraineté communautaire bien plus que de destruction environnementale ou d'abus des droits humains, ces derniers étant davantage des outils susceptibles d'atteindre un public avec un plus grand pouvoir politique, souvent occidental (ibid. 299).

Les études qui se concentrent sur l'articulation de la résistance font ressortir différentes facettes de la résistance telle que les réactions et réponses autochtones à différents projets, les stratégies de résistance, les moyens d'action ainsi que les alliances créées avec d'autres groupes⁴. Des recherches notent la création d'alliances de taille entre des groupes autochtones et d'autres groupes d'intérêt. Certaines parlent d'alliances qui sont créées par des individus cherchant à se solidariser avec une lutte autochtone donnée et à offrir du soutien (Barron 2000), d'autres se créent entre des groupes préoccupés par un même projet, mais dont les positions et les intérêts varient (Gedick 2001; Hornborg 1994 ; Robyn 1998). Si certaines recherches soulignent dans quelle mesure ces alliances permettent la création d'un poids politique essentiel à la victoire (Gedick 2001 ; Robyn 1998), d'autres s'intéressent davantage à la question de la diversité des positions, de la rencontre des identités politiques et de la co-construction de discours autochtones et environnementalistes (Ali 2009 : 122; Hornborg 1994 : 248). D'autres encore parlent davantage des difficultés et risques associés à la création d'alliances entre différents groupes aux intérêts fondamentalement divergents (Ali 2009; Barron 2000 ; Clark 2002). Ainsi, Barron (2000 : 88), en parlant de la solidarité allochtone avec les Innu-e-s dans diverses luttes, critique la politique de représentation qui reproduit « des mythes de l'Innu ayant une morale pure et comme des gardiens passifs de la terre ». Cet essentialisme stratégique est une arme à double tranchant : c'est une image fixe difficile à maintenir, une stratégie où la légitimité des voix politiques repose désormais sur la capacité de l'individu à remplir des critères d'authenticité fabriquée (ibid). De plus, le soutien d'un allié qui importe ses propres désirs dans ses efforts de solidarité ne fait sens que dans la mesure où les agissements des Innu-e-s correspondent à ses représentations et ses besoins. Barron

⁴ Des luttes autochtones bien documentées dans la littérature peuvent nous permettre d'avoir une meilleure idée de pourquoi les gens luttent et par quels moyens. Se référer à la lutte menée par les Sokoagan Chippewa contre la compagnie Exxon dans les années 1970 au nord du Wisconsin (Ali 2009; Gedick 2001; Robyn 1998; Grossman 2001; Nesper 2011) ou encore celle menée par des Mi'kmaq contre un projet de super-carrière sur Kelly Mountain au Cape Breton (Hornborg 1994; Mackenzie et Dalby 2003)

privilégie une « politique de l'articulation » qui recentre le débat sur les préoccupations et les revendications que les Autochtones articulent eux-mêmes (ibid. 104).

Certains auteurs étudient aussi la variété des stratégies de résistance : campagnes d'information, manifestations, commissions d'enquête populaire, stratégies juridiques, actions directes et plusieurs autres (Ali 2009; Clark 2002; Gedick 2001; Grossman 2001; Hornborg 1994; Laduke 1999; Mackenzie et Dalby 2003; Nesper 2011; Robyn 1998). Sur l'utilisation des stratégies juridiques, dans certains cas, les Autochtones utilisent des législations comme les traités nationaux (Gedick 2001 : 155; Robyn 1998 : 44), dans d'autres ils instrumentalisent des processus juridico-politiques comme les outils d'évaluations environnementales (Hornborg 1994 : 249). Les premiers peuvent exploiter le caractère sacré de la Constitution pour l'État, les seconds provoquent des délais bureaucratiques et retardent l'avancée des travaux. Des auteurs voient qu'il peut s'agir de stratégies très efficaces et ce, malgré le fait qu'elles consistent à emprunter le discours dominant ou du colonisateur (Gedick 2001 : 155; Robyn 1998 : 44). Par contre, on parle peu des risques liés à leur utilisation. Ballard et Banks (2003 : 305) parlent de l'utilisation du régime des droits humains pour surveiller les agissements des corporations et de l'État et soulèvent qu'ironiquement, il constitue un instrument pratique de négociation pour les corporations. Dans le contexte canadien et américain, on peut certainement parler des limites intrinsèques des gains potentiels qu'implique le recours à l'État de droit (qui ne concède jamais son droit de véto), sans parler des risques reliés à la judiciarisation des luttes, tels les coûts, les délais de temps ou la cooptation des luttes par une élite économique ou politique.

D'autres luttes limitent la judiciarisation du conflit et ont recours davantage à des tactiques de type action directe : blocus routiers, blocage d'événements promotionnels ou intervention auprès des investisseurs en sont quelques exemples (Hornborg 1994 : 247; Laduke 1999 : 66). Toutefois, les auteurs ne semblent pas s'intéresser à certains facteurs qui selon moi peuvent influencer sur l'efficacité d'une action : l'utilisation de symboles forts et de messages clairs, le contexte politique général au sein duquel une action est menée (telle une effervescence des luttes sociales) ou la cible de l'action (tels certains maillons faibles des compagnies minières comme la rentabilité et la sécurité de l'investissement). Pour certains auteurs, le type de

discours déployé est considéré comme une stratégie de résistance (Hornborg 1994; Kafarowski 2004). Certain-e-s auteur-e-s avancent que les débats ayant lieu sur la place publique, fréquemment articulés autour des pôles environnement/santé versus emploi/économie, peuvent être déstabilisés par d'autres discours, par exemple, en utilisant le discours du sacré (Hornborg 1994 : 250) ou de la survie culturelle et sociale autochtone (Kafarowski 2004 : 48). En dernier lieu, une étude analyse comment une lutte peut devenir une occasion de redéfinir son identité en tant que peuple autochtone, alors qu'elle exige des acteurs un processus actif d'auto-identification réflexive (Hornborg 1994 : 253). Hornborg aborde un sujet que d'autres auteur-e-s n'abordent pas, soit la question de l'identité, comment elle se forge ou s'affirme à travers l'action.

Les écrits ici recensés distinguent peu les différents types de stratégies. Par exemple, ils n'analysent pas les différences entre les actions directes et les recours à la justice, ni entre les différents acteurs qui sont impliqués dans ces processus. Or, il y a lieu d'évaluer dans quelle mesure les stratégies varient selon les acteurs qui les emploient, par exemple, si les stratégies juridiques sont investies par les groupes ou individus plus proches des sphères politiques formelles du pouvoir. Aussi, les écrits parlent peu des divisions internes des mouvements, quoique Hornborg aborde la question alors qu'elle cerne les différents niveaux de conflits locaux qui s'articulent autour de la dichotomie blanc-indien (en termes de niveau de pureté, d'authenticité et de degré d'assimilation qui seraient internalisés) (ibid. 253). Cela dit, ma plus grande critique se situe quant à l'approche de l'étude de la résistance, qui ne permet pas de saisir les perspectives des actrices et acteurs qui en constituent l'essence même. Ces études leur laissent peu de place aux acteurs et actrices pour exprimer leurs opinions des enjeux et leurs perceptions des actions et stratégies qu'ils emploient. Surtout, on ne saisit pas dans quelle mesure leur engagement dans un espace-temps précis s'inscrit au sein d'une trajectoire militante, d'un parcours de vie tel qu'elles-ils le conçoivent.

2.2 Les Innu-e-s et la défense du territoire

Plusieurs auteur-e-s ont consacré des articles aux mouvements innus de défense du territoire. Le Nitassinan est, on s'en doute, territoire contesté. En effet, à ce jour, les Innu-e-s vivant sur le territoire du Québec n'ont pas signé de traité ni cédé par aucun autre moyen leurs droits

ancestraux sur le territoire. Ils font toujours l'objet de négociations selon la politique des revendications territoriales globales⁵. Une succincte revue de littérature permet de retracer une histoire d'empiètement territorial et d'imposition d'une nouvelle souveraineté englobante sur tout ce qui se trouve sur le Nitassinan. Ceci se traduit par une occupation physique du territoire, mais aussi par des législations dictant ce que les Innu-e-s peuvent faire et ne pas faire chez eux. Des auteurs parlent des réactions des Innu-e-s à différents événements touchant le territoire (ici, pas seulement des projets miniers). Certaines analyses permettent de retracer une histoire conflictuelle avec les gouvernements et les manières dont les Innu-e-s ont confronté les agissements et/ou l'attitude du gouvernement à leur égard. Chacune à leur manière, ces luttes mettent en lumière l'importance du territoire pour les Innu-e-s.

2.2.1 La guerre du saumon

Un conflit social et politique bien recensé dans la littérature concerne la guerre du saumon (McKenzie et Vincent 2010; Panasuk 2010; Rodon 2012). Ce conflit a opposé les Autochtones de la Côte-Nord et de la Gaspésie au gouvernement provincial, aux agents de conservation de la faune et aux clubs de pêche à la fin des années 1970 et au début des années 1980. À cette époque, la grande majorité des rivières de ces régions sont toujours sous l'emprise des clubs privés de pêche sportive, ce qui limite considérablement les possibilités des Innu-e-s d'y faire la pêche de subsistance. La guerre du saumon survient alors que des incidents se multiplient sur les rivières entre les Innu-e-s et des membres des clubs ainsi que des agents de la faune, et que les Innu-e-s exercent leurs activités de pêche de plus en plus publiquement dans une perspective de réappropriation de leurs rivières et de leurs droits. Les plus marquants sont des attaques perpétrées contre des Innu-e-s à La Romaine, à Natashquan, à Mingan et à Essipit, la mort tragique de deux jeunes innus, Achille Vollant et Moïse Régis, sur la Mishtashipu (rivière Moisie) alors qu'ils pêchaient clandestinement, et un raid ayant amené plus de 500 policiers et agents de la faune à envahir la communauté mi'qmac de Listiguj (Panasuk 2010 :

⁵ Depuis 1973, le gouvernement a une politique sur les revendications territoriales et définit deux types de négociations dont les revendications territoriales globales (Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, 2014). On y traite les revendications qui concernent les régions n'ayant jamais fait l'objet de traités ou de quelque disposition légale. Prenant acte de la reconnaissance des droits ancestraux actifs sur le territoire canadien, la procédure de règlement des revendications territoriales vise à régler la situation des territoires non cédés via des ententes à portée globale, désignées sous le nom de « traités modernes » (Secrétariat aux affaires autochtones du Québec 2014).

26-27; McKenzie et Vincent 2010 : 104-105, 109). En entrevue avec Gérald McKenzie, Pierre Lepage fait état de l'impact de ces confrontations sur les Autochtones alors qu'il parle de la « commotion communautaire » qu'a provoquée le raid à Listiguj et qu'il témoigne de la manière dont « ... une intervention massive à l'intérieur d'une communauté autochtone peut toucher tout le tissu social de la communauté et créer une blessure profonde à l'identité » (McKenzie et Vincent 2010 : 105). Les auteur-e-s parlent de la frustration des Innu-e-s à l'endroit du gouvernement, du désarroi et de la tristesse que provoquent ces incidents, mais relatent du même coup la détermination toujours renouvelée des Innu-e-s à affirmer leurs droits, de même que de leur mode d'organisation, qui a consisté par exemple à se rencontrer dans la communauté afin de décider de manière consensuelle des stratégies à adopter face à leurs adversaires (Panasuk 2010 : 26-27; McKenzie et Vincent 2010 : 109).

Lepage explique que le conflit sous-tendant la guerre du saumon se construit depuis très longtemps et s'inscrit au sein d'un contexte politique et juridique très particulier (McKenzie et Vincent 2010 : 106). Il retrace habilement les origines du conflit, qui datent de la fin du monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur la pêche et du début de la privatisation des rivières en 1859. Là, l'ouverture des rivières à des particuliers, des corporations et des riches étrangers entraînera l'interdiction subite aux Innu-e-s de pratiquer leurs activités de subsistance (ibid). Il explique également la conjoncture politique découlant de l'amendement de la Loi sur les Indiens en 1951, qui a pour conséquence que les autochtones du Québec sont désormais soumis aux règlements mis en œuvre par les agents de conservation de la faune (ibid). Rodon (2012 : 118) parle du contexte d'effervescence sociale et politique des années 1970, alors qu'il y a une résurgence des mouvements autochtones d'affirmation identitaire et de réappropriation des droits partout en Amérique du Nord. Au moment de l'éclatement de la guerre du saumon, les Innu-e-s pratiquent la pêche de façon « illégale » depuis un bon moment déjà. Ils n'ont pour ainsi dire jamais cessé de pratiquer leurs activités même si le système de droit colonial a tenté de les en empêcher. Cela dit, les mouvements autochtones inspirent les Innu-e-s à changer de stratégie : plutôt que de pêcher clandestinement, ils reprennent leurs droits par la pratique des activités qui leur sont chères (ibid). Bref, nous constatons d'une part le rôle de l'État de droit dans la transformation du rapport des Innu-e-s au territoire et au mode de vie qui l'accompagne. D'autre part, nous

notons que ce système de droit n'est jamais reconnu par les Innu-e-s, mais est contesté de différentes manières à travers le temps.

2.2.2 Nitassinan, terre des Innu-e-s et de l'hydroélectricité

Certains auteurs s'attardent à la problématique de l'hydroélectricité chez les Innu-e-s, à la fois au Québec et au Labrador. Ceci n'est pas surprenant lorsqu'on rapporte les statistiques suivantes : au Québec, 80 % de la capacité hydroélectrique provient de réservoirs et barrages construits en territoire cri et innu, statistique qui augmente à 90 % si l'on ajoute l'énergie importée des territoires innus au Labrador. Ceci exclut les installations hydroélectriques privées des grandes compagnies. Au final, on peut déduire que le tiers de l'énergie produite par Hydro-Québec se situe en territoire innu (Charest 2008 : 255)⁶.

Ce sont surtout les nombreux écrits de Paul Charest qui nous informent de la nature des mouvements de contestation des Innu-e-s vis-à-vis des projets hydroélectriques. Il a entre autres présenté les réactions, positions et stratégies des Innu-e-s face à la phase II de l'aménagement hydroélectrique de la rivière Churchill lancée en 1998⁷ (Charest 1999). Il relate différentes positions des Innu-e-s vis-à-vis de ce projet, en particulier ceux de leaders innus des deux provinces, telles que celles de la présidente d'Innu Nation, Katie Rich, d'un conseiller juridique innu de la Côte-Nord, Armand Mckenzie ou le porte-parole du conseil tribal Mamit Innuat, Guy Bellefleur⁸. Les discours dénoncent la non-consultation des Autochtones ou encore disent qu'avant que tout développement ait lieu sur les terres ancestrales des Innu-e-s, ces derniers devraient pouvoir devenir partenaires de nation à nation avec les gouvernements (ibid. 88-95). Charest parle aussi des différentes stratégies employées

⁶ Les projets hydroélectriques se multiplient sur les rivières du Nitassinan depuis les années 1950. Mentionnons le harnachement des rivières Manicouagan, Péribonka, Sainte-Marguerite, Betsiamites, Rivières-aux-Outardes, Sault-aux-Cochons, Petites Bergeronnes, Saint-Jean, Portneuf, Mistassibi, Romaine et Churchill (Hydro-Québec 2010). Hydro-Québec prévoit par ailleurs dans son Plan stratégique 2009-2013 la construction de complexes hydroélectriques sur les rivières Magpie et Petit-Mécatina, aussi sur la Côte-Nord (Hydro-Québec 2009).

⁷ L'exploitation hydroélectrique sur la rivière Churchill, au Labrador, se déploie en 2 phases. La première phase a eu lieu dans les années 1960 et a mené à la construction de la centrale Twin Falls aux Churchill Falls. La deuxième phase est pensée dès les années 1970, mais fera l'objet de très grandes controverses et sera constamment repoussée jusqu'à tout récemment. Elle vise la construction de 2 centrales supplémentaires sur la rivière à Gull Island et Muskrat falls.

⁸ Innu Nation est l'organisme chargé des négociations territoriales pour les Innu-e-s du Labrador, tandis que Mamit Innuat est un conseil tribal qui représente les intérêts des quatre communautés innues de la Basse-Côte-Nord. Il porte aussi le dossier des revendications territoriales, quoiqu'à un moment donné la communauté de Nutashquan s'en est retirée.

par les Innu-e-s, d'abord le blocage de la conférence de presse des premiers ministres québécois et terre-neuvien Lucien Bouchard et Brian Tobin censée donner le feu vert au projet, action qui attira l'attention de la presse nationale et internationale (ibid). Il relate aussi le recours à deux tribunes internationales de l'ONU, à New York et à Genève, et différentes rencontres entre leaders innus et les deux sociétés d'État qui touchent les conditions des Innu-e-s à la signature d'une entente cadre (qui précède l'entente de principe) (ibid. 20).

Bien que ce récit des événements soit utile, il y a cependant lieu de souligner là qu'il s'agit d'un regard sur les réactions, positions et stratégies avant tout dirigé vers les sphères politiques formelles. En effet, il ne met de l'avant que les voix des leaders politiques innus, pas du reste de la population, et les stratégies et actions, à l'exception peut-être du blocage de la conférence de presse, sont celles de ces mêmes leaders. On ignore si d'autres formes d'organisations politiques se sont activées à l'extérieur de ces sphères politiques formelles, tout comme on ignore la diversité des positions politiques ou même les réactions et les dynamiques communautaires entourant ce projet. C'est une tâche à laquelle Charest s'est davantage attelé dans son étude du projet Sainte-Marguerite 3 (SM-3), un projet hydroélectrique qui a profondément divisé la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam. Il parle du référendum sur l'entente de principe entre ITUM et Hydro-Québec qui s'est soldée par une mince victoire du OUI. Si une grande majorité des gens à Uashat ont voté pour le projet, une majorité à Mani-Utenam a voté contre. Il parle alors du mouvement d'opposition « épique » mené par le groupe Coalition Nitassinan. Charest (2008 : 268) dit : « Reacting to this divided vote, some members of Coalition Nitassinan, which was opposed to the project, tried unsuccessfully to officially separate the two bands. In their frustration, they occupied the local school, broke the furniture of the band administrative building during the night, and, finally, blocked the access road to the future sites of the dam and power plant for a few weeks ». Le Conseil de bande et Hydro-Québec ont fini tout de même par signer l'entente Uashat mak Mani-Utenam en 1994.

Bien que Charest s'attarde aux dynamiques communautaires, notre compréhension de la logique locale de résistance reste pour ainsi dire limitée. On comprend mal les dynamiques politiques et historiques qui construisent ces divisions internes. Aussi, se restreindre à

présenter quelques actions ne suffit pas à expliquer le sens donné par les protagonistes à leurs actions ni la politique de résistance en place, surtout si l'on offre une représentation d'une dynamique locale chaotique où la résistance se fait sous l'impulsion de la « frustration ». Charest argumente que, comme ça a été le cas avec le projet de la Baie- James, les projets d'ampleur, tel que celui de la phase II du projet hydroélectrique de la rivière Churchill, offrent des contextes propices au règlement de négociations territoriales globales. En effet, étant donné que de gros intérêts sont en jeu et qu'un rapport de force s'installe, les gouvernements peuvent être plus enclins à accélérer les négociations. Les leaders innus des deux côtés de la frontière provinciale ont d'abord cherché un règlement territorial pour ensuite se raviser et chercher à conclure une entente ponctuelle semblable à SM-3 (Charest 1999 : 88-95). Si Charest salue le potentiel succès des Innu-e-s à stopper le projet de la phase II, il regrette que cela retarde encore le processus de règlement des négociations territoriales globales (ibid). Charest n'opte pas pour une analyse critique de la politique des revendications territoriales globales et n'explique pas en quoi la signature d'un traité peut constituer une démarche contestée et source de tensions locales.

2.2.3 Innu-e-s et Inuit-e-s vs INCO et le projet de nickel à Voisey's Bay

Le seul mouvement de contestation innu recensé qui concerne un projet minier est la mobilisation innue, mais aussi inuite, contre le projet de Voisey's Bay au Labrador. C'est d'abord Diamonds Fields Resources qui en 1994 découvre le gigantesque site de minerai de nickel, mais c'est le conglomerat ontarien INCO, sous le nom de Voisey's Bay Nickel Company (VBNC), qui en 1996 prend en charge le projet d'exploiter le potentiel en nickel, cuivre et cobalt de la région (Ali 2009 : 96). Dès les débuts des activités de forage, des Inuit-e-s et des Innu-e-s entament une série de manifestations sur les sites miniers, provoquant même en février 1995 une confrontation avec la Gendarmerie royale du Canada (ibid 98). Puis, les Innu-e-s et les Inuit-e-s entameront plusieurs recours judiciaires contre INCO puisqu'ils effectuent plusieurs travaux importants avant la fin du processus d'évaluation environnementale, prétextant qu'il s'agit de la construction d'infrastructures nécessaires à la phase d'exploration « avancée » (Laduke 1999 : 66)⁹. Leur demande en cour exigeant l'arrêt des travaux leur est d'abord refusée, ce qui amène des Innu-e-s à bloquer le site et à forcer

⁹ Au Canada, le processus d'exploration minière n'est pas soumis à la loi sur l'évaluation environnementale.

l'arrêt des travaux à l'été de 1997. Ils sont plus de 300 à participer à cette action (ibid). Le mouvement d'opposition gagnera finalement en appel¹⁰. En plus des manifestations, des Innu-e-s créent un site web (www.innu.ca) et on met de l'avant un discours articulant les impacts miniers sur le mode de vie innu, déplaçant selon Ali (2009) le débat loin du discours technique des impacts environnementaux (Ali 2009 : 115). Également, un comité sur les femmes autochtones et l'exploitation minière au Labrador s'opposera fermement au projet et mettra de l'avant le fait que des problèmes sociaux seront exacerbés par la venue de la mine (ibid). De façon intéressante, cette initiative inclut des représentantes innues et inuites (ces dernières étant rassemblées sous l'organisation Tongamiut Inuit Annait), une alliance peu commune étant donné les différences importantes des deux groupes au niveau des réalités culturelles, politiques et sociales (ibid). Ce projet interpelle également des groupes environnementalistes, comme le groupe Friends of Nitassinan situé au Vermont, qui développent de l'information sur les impacts environnementaux du projet (Laduke 1999 : 67). Finalement, après d'autres recours judiciaires, une Entente sur les Répercussions et les Avantages (ERA) est proposée et acceptée en juin 2002 par les Innu-e-s et les Inuit-e-s, offrant d'importantes compensations et permettant au projet d'aller de l'avant (Ali 2009 : 106).

Comme Charest (1999, 2008), Ali (2009) se penche sur les moyens d'action issus des sphères politiques formelles, tels que la rencontre politique d'Innu Nation, du Labrador Inuit Association et des gouvernements canadien et terre-neuvien. Il parle de l'établissement d'un processus d'évaluation environnemental inclusif des quatre parties et voit comme positive l'augmentation du poids politique de l'évaluation environnementale que permet la décision juridique favorable aux défenseurs (ibid). Aussi, il soutient qu'étant donné que ni les Inuit-e-s ni les Innu-e-s n'ont conclu des traités, le besoin de s'unir s'est fait sentir même si le règlement d'une revendication territoriale se fait ultimement séparément. Contrairement à Ali (2009) et Charest (1999, 2008), Laduke (1999) relate de multiples expressions de résistance innue et prend une distance critique vis-à-vis de l'État de droit. Pour parler des législations

¹⁰ Le recours judiciaire concernait le fait de séparer les différentes parties du projet et de considérer la phase d'exploration comme processus séparé du projet d'exploitation du minéral. En appel, le juge Marshall convient que l'impact d'une activité donnée (dans ce cas-ci, la construction d'une route et d'une piste d'atterrissage) est le même peu importe si elle est destinée à l'opération d'exploration ou d'exploitation. Dès lors, la construction d'infrastructure a été suspendue jusqu'à la fin du processus d'évaluation environnementale (Ali 2009 : 101).

contrôlant la chasse au caribou, Laduke nomme d'ailleurs colonialisme légal le fait que le système juridique est conçu à la base pour servir les intérêts du colonisateur (ibid. 58). Ici, l'État de droit est compris comme relevant de l'État colonial, mais la judiciarisation de la lutte vise une instrumentalisation de ce dernier à ses propres fins.

2.2.4 L'histoire d'une relation et d'un rapport de force

Peu importe le type de développement ou les activités qui s'y déroulent, on peut voir que le territoire est historiquement un enjeu au cœur des relations de pouvoir entre les Autochtones et l'État. Des écrits retracent l'évolution des relations entre l'État québécois et les Autochtones (Charest 2008; Martin 2010, 2012 a, 2012 b; Rodon 2012; Savard 2009). Paul Charest (2008 : 265-273) parle de l'évolution des relations entre les Innu-e-s, Hydro-Québec et l'État qu'il sépare en trois phases. Dans la première phase (1950-début 1970), il attribue l'attitude d'Hydro-Québec à une ignorance envers les Innu-e-s et au silence de la part des Innu-e-s envers ce qui se produisait sur le Nitassinan. Dans la deuxième (1975- début 1990), il cerne une période qui se définit en relation avec le contexte général de la politique des revendications territoriales et la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ). Il voit que le rapport de force que permet la création du Conseil Attikamekw-Montagnais (CAM) (l'organisme chargé de défendre les intérêts et les droits des Innu-e-s entre 1975 et 1994) crée d'abord une opposition, puis une confrontation et débouche sur une réconciliation à travers la signature d'ententes. Par contre, ces ententes sont davantage des mesures pour acheter le consentement que pour établir une collaboration réelle. Dans la troisième (mi-1990 à aujourd'hui), Charest parle de l'avènement des partenariats et explique que l'entente signée entre Hydro-Québec et les Innu-e-s d'Uashat mak Mani-Utenam dans le cadre du projet sur la rivière Sainte-Marguerite 3 (SM-3) (l'entente Uashat mak Mani-Utenam 1994) fut un point pivot entre la deuxième et la troisième phase. Le premier vrai « partenariat » viendrait avec le projet de Minashtuk sur la rivière Mistassibi établi avec les Innu-e-s de Mashteuiatsh.

Savard (2009) étudie aussi l'évolution de la relation entre l'État, Hydro-Québec et les communautés autochtones (ici, pas juste les Innu-e-s)¹¹. Il théorise les relations en termes de rapport de force, c'est-à-dire qu'il étudie « la relation d'exercice du pouvoir et d'influence qui existe entre deux parties, en l'occurrence les responsables politiques et les leaders autochtones. Pouvant être comparée à une balance, cette relation sous-entend la notion de “résistance” à ce pouvoir » (Savard 2009 : 47-48). Cette lecture nous amène à voir que les Innu-e-s, ni d'ailleurs toutes les nations autochtones non-signataires de la CBJNQ, n'ont jamais réussi à établir un rapport de force intéressant. Savard cerne très bien la nouvelle dynamique au sein du rapport de force État/Autochtone marquant le contexte innu :

Si les communautés locales peuvent désormais aspirer à la coopération « économique » d'égal à égal avec l'État et les autres communautés pour entreprendre le développement hydroélectrique « durable » de leurs territoires, il semble toutefois qu'il soit toujours difficile d'entretenir un rapport de force équitable avec l'État lorsque les négociations touchent l'ensemble des revendications territoriales dans une entente globale et politique (ibid. 57).

Comme Charest, Savard soutient qu'est désormais favorisée la signature de partenariats économiques et non politiques. Un partenariat est donc limité à un accord économique et évite d'aborder les enjeux de fond, sources principales de litiges et enjeux d'importance fondamentale pour les Innu-e-s. Bref, ces auteurs nous amènent à analyser les relations actuelles entre les Autochtones et l'État de manière critique et à les remettre dans leur contexte historique. Je comprends que le type de relations actuelles est le résultat d'une histoire précise, entre autres d'une histoire de lutte, et que les relations existent dans un rapport de force dont les tensions fluctuent et évoluent à travers le temps. Bien que les auteurs offrent des découpages différents, le constat reste le même : les relations se transforment avec le temps, mais les relations de pouvoir restent inégales. Notons finalement que le discours du partenariat et d'une relation de nation à nation est largement absent des discours de résistance recensés, mis à part ceux des leaders innus relatés par Charest (Charest 1999 : 88-95).

¹¹ Savard fait plutôt une lecture en 5 phases. Cette divergence est attribuable à la lutte des Cris et des Inuits dans les dossiers du projet de la Baie-James (1971-78) et Grande Baleine (1984-85).

2.3 Femmes innues, défense du territoire et voix politiques

2.3.1 Les femmes autochtones et l'exploitation minière

Peu de recherches portent sur la place des femmes autochtones dans la défense du territoire : la question du genre est avant tout prise pour parler des impacts des projets miniers sur elles et de leurs expériences de marginalisation. Par exemple, Gibson et Klinck (2001 : 126) problématisent l'enjeu de la distribution des impacts au sein des communautés aborigènes dans les Territoires du Nord-Ouest particulièrement touchées par la réalité diamantifère et cernent les facteurs du genre et de l'intégrité familiale. Dans un contexte d'augmentation de la charge de travail et du changement des rôles familiaux, les auteurs soulèvent les impacts de la diminution du temps en famille, la dégradation de la bonne communication au sein des familles et l'augmentation des conflits familiaux et de la violence familiale, ce problème étant également nourri par la transformation des habitudes de consommation (drogues, alcool) (ibid. 126-127). De son côté, Kafarowski (2004 : 40) parle de l'impact différencié selon le genre des contaminants provenant des activités industrielles dans la région circumpolaire (ici, pas seulement les mines), c'est-à-dire du fait que les femmes sont affectées de manière disproportionnelle par rapport aux hommes, en particulier pour leur santé reproductive. Aussi, elle explique qu'une catégorie de personnes peut être plus affectée par un problème environnemental parce que sa voix politique est moins bien entendue. C'est le cas des femmes autochtones (ibid. 47).

Certain-e-s auteur-e-s soulignent la spécificité des voix politiques des femmes autochtones dans le contexte de projets miniers et recommandent une plus grande participation des femmes autochtones au sujet des enjeux qui les concernent (Archibald et Crnkovich 1999; Kafarowski 2004). C'est le cas de Archibald et Crnkovich (1999) qui, dans le contexte du projet minier de Voisey's Bay au Labrador, rédigent un rapport sur les femmes inuites et l'absence de la prise en compte des enjeux de genre au sein des politiques de revendications territoriales et d'évaluation environnementale. Si elles souhaitent une réforme à ce niveau, les auteures soulèvent les limites intrinsèques de ces processus bureaucratiques et techniques et leur incapacité à prendre en compte les préoccupations et perspectives des femmes. Surtout, elles disent craindre que les préoccupations des femmes ne soient pas prises au sérieux et ajoutent : «Yet, behind the discussion of the impact of increased wealth on individuals, families and

communities are issues vital to the cultural survival of a people» (Archibald et Crnkovich 1999: 33). De ce fait, elles cernent le caractère public de leurs revendications, qui touchent la santé de la communauté et la survie culturelle de leur peuple. C'est également le propos de Kafarowski (2004), qui soutient que les femmes sont traditionnellement engagées au sein de leurs communautés et ont une grande connaissance des enjeux humains, environnementaux et de santé qui s'y définissent. Elle prend l'exemple de Sheila Watt-Cloutier, présidente de la conférence circumpolaire, qui a transformé le discours sur les contaminants : d'un enjeu strictement environnemental, on est passé à un enjeu pour les cultures autochtones, la santé et le mode de vie traditionnel (ibid : 48). Bref, ces auteures parlent des impacts particuliers des activités industrielles sur les femmes autochtones, mais aussi de l'importance de mettre de l'avant leur voix politique, étant donné les rôles qu'elles jouent et les connaissances qu'elles ont de leurs communautés. Dans la section qui suit, nous voyons que des écrits mettent les voix politiques des femmes innues au premier plan alors qu'ils relatent l'opposition aux vols à basse altitude au Labrador.

2.3.2 La résistance aux vols à basse altitude de l'OTAN : les femmes innues au front

La base militaire de Goose Bay, datant de la Deuxième Guerre mondiale, a servi de base pour réaliser des tests de vols en basse altitude depuis 1979 (Charest 1986 : 255-260). L'impact sur Sheshatshit, mais aussi sur l'ensemble de la population autochtone dont le territoire est affecté, est notable : le bruit excessif, la pollution, la santé des individus et le traumatisme important pour *nutshimit* (les territoires de chasse), empêchant la poursuite des activités traditionnelles, sont tous importants¹². En 1988, les gouvernements canadien et terre-neuvien, conjointement avec des membres de l'Organisation du traité de l'Atlantique nord (OTAN), conviennent d'agrandir la base et d'établir une « super base » militaire sur le territoire des Innu-e-s en vue d'y réaliser plus de 40 000 tests de vols en basse altitude, pratiquer le combat aérien et le bombardement (Byrne et Fouillard 2000 : 18). Plusieurs articles et livres traitent de l'importante campagne menée par les Innu-e-s contre ce projet à la fin des années 1980 et au début des années 1990 (Barron 2000; Byrne et Fouillard 2000; Charest 1986; Helwig 1993; Penashue 1999; 2014; Laduke 1990; Wadden 1991; Yeoman 2012). Une majorité des textes

¹² Les vols à basse altitude couvrent les territoires de chasse des bandes innus de Davis Inlet (Utshimassiu), Northwest River (Sheshashit), Schefferville (Matimekush), Mingan (Ekuanitshit), Natashquan, La Romaine (Unamen Shipu) et St-Augustin (Pakua Shipu) (Charest 1986 : 255-260).

recensés s'intéressent tout particulièrement à l'implication des femmes innues au sein de ce mouvement de résistance, sujet que nous abordons ici plus en détail.

Maggie Helwig explique que si le mouvement de résistance a été initié par des femmes, c'est que la militarisation a un plus grand impact sur elles. En effet, le traumatisme pour les territoires de chasse, la perte des activités traditionnelles et la dégradation de la santé entraînent un effondrement social et génèrent de la violence communautaire (Helwig 1993 : 53). Les témoignages de femmes de la communauté ont démontré qu'une des expressions de ces bouleversements communautaires est la violence familiale et les préoccupations sérieuses que cela entraîne pour la santé des femmes et des enfants (ibid). Rose Grégoire, militante et travailleuse sociale, explique que la présence de l'armée avait déjà entraîné une vague importante de prostitution et de viols, laissant beaucoup de femmes enceintes et abandonnées à elles-mêmes (ibid).

L'annonce de l'établissement de la « super base » provoque une confrontation frontale de la part des Innu-e-s. Elle prend la forme d'occupations : on campe par centaines sur la propriété de la base aérienne à Goose Bay et on brise des interdictions de passage sur des sites de bombardement près de Minai-nipi. Elle prend aussi la forme de blocage des activités de l'armée : à plus de 15 occasions, on marche sur les pistes de décollage des avions de guerre pour les empêcher de s'envoler. Or, toutes ces actions sont initiées par des femmes : « Sanctioned by the elders, it was the women, with a couple of youth, who initiated these actions. Elderly women sang hymns as they marched onto the runways, while younger women carried placards and babies, held the hands of their children and grandchildren, walked side by side with the men » (Byrne et Fouillard 2000: 18-19). Or, Byrne et Fouillard et Maggie Helwig expliquent que c'est le leadership officiel mâle qui a obtenu toute la visibilité médiatique. Pendant ce temps, neuf femmes furent emprisonnées en mars 1989 à Happy Valley. Elles affirmèrent dans un communiqué de presse :

All nine women have been overnight in a small drunk tank... We have four women with us with health problems and one woman who is four months pregnant. We leave at home 49 children. Considering all of this it is very difficult and painful. There is no reason for us to be in jail. We don't consider it a crime to fight and to protect our culture and land... You won't see us as we once were; sitting back and watching

developments take place on our land. We will be very outspoken, active in fighting for our land (Helwig 1993: 53).

Selon Helwig (1993), en 1990, la lutte provoque la reprise des négociations territoriales, mais ce sont les hommes qui participent à ce processus. Les femmes, de leur côté, font des actions au sein de la communauté : elles ferment l'école pour revendiquer le contrôle sur le curriculum et l'éducation dans leur langue, et bloquent la route aux compagnies forestières (ibid. 53). Laduke (1990 : 10) souligne le rôle qu'ont joué les femmes telles que Elizabeth Penashue, sa sœur Rose Grégoire ainsi que Francesca Snowe dans les mobilisations contre les vols à basse altitude : « Many of the women have taken the strongest stands, and are now recognized internationally for what the community knows them as-- leaders and the beacons of the Innu ». Les femmes seraient des leaders et des modèles, et seraient reconnues comme telles dans leur propre communauté.

Les auteur-e-s soulignent l'importance du territoire pour la culture et l'identité innue, ainsi que le rôle de ce dernier dans la capacité des Innu-e-s à survivre en tant que peuple distinct. Byrne et Fouillard (2000 : 21-22) expliquent : « Innu respect for the sanctity of the land is at the heart of Innu culture. The struggle for the land is a struggle for the survival of Innu culture and identity ». Ceci fait écho à Laduke (1990 : 18) qui dit : « The resistance and courage of the Innu are founded in their understanding of the relationship of their struggle to their survival. The Innu are rebuilding their community, just as they are opposing the base ». Dans ce contexte, la lutte des femmes innues est une lutte contre le colonialisme et les différentes formes d'appropriation du territoire dont il dépend. Par ailleurs, Laduke (1990) relate que des Innu-e-s ont contesté le système judiciaire. En effet, des Innu-e-s ayant été accusé-e-s d'avoir pénétré illégalement sur une propriété privée (après avoir marché sur les pistes d'atterrissage) boycotteront leur propre procès : « In the minds of the Innu, if the court could not be shown both how crucial the land is to their existence, and how destructive are the effects of militarization, then it could not begin to understand their actions » (ibid. 18). Ainsi, le système judiciaire est défié en tant qu'une institution coloniale qui ne sert pas les intérêts des Innu-e-s.

Les auteur-e-s parlent d'un mouvement de résistance à travers les actions et les perspectives des différents acteurs-trices qui y prennent part. Byrne et Fouillard (2000 : 18) disent que la

prise de parole des femmes a une importance symbolique par rapport à un passé de silence : « The women had been silent for decades. They began to speak out and act ». Depuis la sédentarisation, disent-elles, seuls les hommes innus ont raconté leur histoire : les universitaires ont tendu à privilégier les histoires des hommes (ibid. 14). Cette perspective nous amène à critiquer la représentation que fait Paul Charest (1986) de ces mêmes mobilisations. En effet, il parle d'initiatives innues visant à interpeler le gouvernement et ses différentes instances, de l'envoi d'une délégation en Allemagne et de la coordination d'interventions auprès des gouvernements, de l'OTAN et du public entre les Inuits du nouveau Québec et du Labrador, les Montagnais et les Naskapis (Charest 1986 : 255-260). D'une part, s'il dit que ces actions sont menées par « les Montagnais », il ne dit pas qu'il parle du leadership innu, encore moins que ce dernier est principalement masculin. Il ne s'agit pas de dire que ces initiatives ne sont pas dignes de mention ou qu'elles ne devraient pas participer au récit de la résistance, mais de voir que les Montagnais sont loin d'être une entité uniforme et que les discours politiques qui sont véhiculés dans les instances politiques formelles sont loin de représenter les perspectives de toutes et tous. Il y a lieu de voir que des rapports de pouvoir sont en jeu, en l'occurrence de classe, colonial et de genre. Ne s'attarder qu'aux voix politiques institutionnelles en occulte d'autres, comme celles des femmes autochtones.

L'ensemble de ces récits permet certaines remarques. D'abord, il y a une différence dans les moyens de concevoir et de s'engager politiquement entre les hommes et les femmes. Cette différence est entre autres liée aux différentes expériences du colonialisme. Aussi, les femmes innues sont exclues des sphères politiques permettant une visibilité médiatique accrue ou des sphères encadrées par les pouvoirs coloniaux. L'appel à la reprise de pouvoir des femmes découle d'une parole confisquée par les conseils de bande et les médias, mais aussi par les universitaires non autochtones qui les ont complètement éludées dans leurs recherches.

2.3.3 Paroles de femmes innues

Une figure iconique de la résistance des femmes innues relative au territoire est celle d'Elizabeth Penashue. Elle commence à militer contre les vols à basse altitude de l'OTAN à la fin des années 1980 puis face au projet hydroélectrique sur la Mista-shipu (Lower Churchill Fall) (Yeoman 2012 : 37). Elle est une militante environnementale et culturelle, qui en a

inspiré plusieurs, en particulier à travers ses voyages annuels dans *nutshimit* (territoires de chasse).

Dans le livre *In the words of our elders* (1999), Elizabeth Penashue parle de sa naissance et de sa vie sur le territoire, ainsi que des valeurs de respect et de partage qui lui ont été transmises. Elle témoigne aussi du leadership dans le bois, des relations hommes-femmes et du rôle important des femmes, en particulier des femmes aînées. Elle explique vouloir transmettre ces mêmes valeurs et connaissances à ses enfants (Penashue 1999 : 200-202). Par contre, elle affirme s'inquiéter pour les jeunes d'aujourd'hui, du fait qu'ils ne vont plus dans le bois et qu'ils perdent leur culture, entre autres, parce qu'ils vont à l'école des blancs. Elle explique que la culture blanche n'est pas importante pour elle, que c'est au moment où les Innu-e-s sont allés vivre en communauté que la situation a commencé à se gâter, que les problèmes sociaux contemporains n'existaient pas sur le territoire (ibid. 214-215). Puis, elle parle de la transformation du territoire :

We cannot stop the government from intruding on the land. They are changing the land and destroying it. There will be nothing left for the younger people. It will not be there anymore for them to live off the land. I get involved with protests and I will not stop. I really believe in the land and I care about my people. I will fight for my rights. I am very angry at the government. The government only cares about money and does not care about the people who lived off this land for a long time. When you get money it goes away, you spend it and it does not come back, but the land will always be there (ibid : 215).

Elle dira que le gouvernement ne possède pas ce territoire, que personne ne peut lui octroyer ce droit (de le posséder), et que personne n'a jamais demandé une permission aux Innu-e-s avant de s'approprier leur espace de vie (ibid : 215). Ceci rappelle le récit percutant d'An Antane Kapessh. Auteure du fameux livre *Je suis une maudite sauvagesse* (1976), cette Innue est née et a passé une bonne partie de sa vie dans le bois. À la fin de ses vingt ans, elle est forcée de s'établir à Mani-Utenam. Elle sera chef de la bande montagnaise de Schefferville entre 1965 et 1967. Voici les premiers mots de son livre :

Quand le Blanc a voulu exploiter et détruire notre territoire, il n'a demandé de permission à personne, il n'a pas demandé aux Indiens s'ils étaient d'accord. Quand le Blanc a voulu exploiter et détruire notre territoire, il n'a fait signer aux Indiens aucun document disant qu'ils acceptaient qu'il exploite et qu'il détruise tout notre

territoire afin que lui seul y gagne sa vie indéfiniment. Quand le Blanc a voulu que les Indiens vivent comme des Blancs, il ne leur a pas demandé leur avis et ne leur a rien fait signer en disant qu'ils acceptaient de renoncer à leur culture pour le reste de leurs jours (Kapesh 1976 : 9).

Son livre déstabilise l'histoire. Par exemple, elle déconstruit l'idée que le Père Babel aurait « découvert le minerai de fer », en expliquant que c'est l'Indien qui lui a montré le minerai, que sans lui il ne l'aurait jamais trouvé puisqu'il ne se serait jamais rendu vivant, et que les Indiens connaissaient depuis longtemps l'existence du fer. Elle a à sa suite plusieurs femmes innues qui ont aussi écrit- Joséphine Bacon, Rita Mestokosho, Shan dak Vollant, entre autres, qui ont des histoires à raconter. Chacune à leur manière, elles nous donnent accès à des bribes de la version innue de l'histoire et nous exposent aux savoirs situés des femmes innues.

En dernier lieu, il convient de souligner le travail de Carole Mailloux (2004), qui propose une thèse sur l'engagement des femmes innues au sein des communautés d'Uashat et de Mani-Utenam. Elle dégage trois champs d'action ou d'implication : 1- le domaine de la santé et du social (problèmes de santé, physique ou mentale, et sociaux), 2- le domaine économique (lié au phénomène de pauvreté et à l'incapacité d'avoir les ressources essentielles pour avoir une vie décente); 3- le domaine politique (incluant l'engagement au sein du conseil de bande ou pour faire pression sur le conseil de bande) (Mailloux 2004 : 169-178). Sa principale conclusion est que la conscience que les femmes ont des effets du colonialisme sur leur société est ce qui marque particulièrement l'expérience de leur position actuelle et la spécificité de leur lutte (ibid. iii). Aussi elle soutient que « leurs propos témoignent du fait que ce ne sont pas les hommes innus en général qu'elles accusent de contribuer à la domination des femmes, mais à tort ou à raison, les membres masculins du Conseil de bande » (ibid. 216). Dans les faits, le conseil de bande est perçu comme un outil d'influence et de contrôle sur la communauté. Elle conclut que l'engagement dans la communauté se positionne directement en opposition avec la politique du conseil de bande, et souligne « le rôle fondamental joué par leurs grands-mères dans le processus de construction/réparation du tissu communautaire » (ibid. 217-218). Il sera important de s'attarder à l'engagement des femmes innues au sein de leur communauté et à la façon dont cela se transfère dans leur engagement pour la défense du territoire.

2.4 Problématique

La recherche proposée s'inscrit en anthropologie des mines et s'intéresse aux communautés locales côtoyant la réalité minière. L'arrivée du Plan Nord au Nitassinan est un exemple probant du contexte mondial d'explosion des activités minières autour du globe et du fait que celles-ci se déploient souvent dans des zones occupées par des populations autochtones. Alors que la littérature a largement étudié la résistance et les mouvements sociaux autochtones dans le contexte sud-américain et de l'Asie-Pacifique, dans le contexte nord-américain, elle s'est souvent limitée à exposer le contexte juridico-politique vis-à-vis duquel se positionnent les acteurs autochtones. Cette étude se penche sur les luttes autochtones telles qu'elles se déploient au sein des pays occidentaux et surtout en contexte de colonialisme interne. Il s'agira moins d'explicitier les stratégies adoptées, les modes d'action empruntés et les alliances créées que de s'intéresser aux actrices et acteurs qui participent à ces mouvements.

Ce projet cherche également contribuer à la littérature sur les Innu-e-s et la défense du territoire. Je souhaite mieux comprendre le contexte historique local dans lequel les mouvements de contestation s'inscrivent, les enjeux qui préoccupent les Innu-e-s, les projets qu'ils défendent et les perspectives qu'elles-ils ont des différentes stratégies employées. Cela dit, je souhaite mettre en valeur l'ensemble de ces éléments tels qu'ils s'élaborent en dehors des sphères politiques formelles. Ainsi, il y a lieu de mettre en relief la diversité des points de vue et des positions dans la résistance et de l'impact de ces dernières sur les moyens d'action employés. Il y a lieu entre autres de situer cette étude de cas au sein de l'histoire des relations entre les Autochtones et l'État. Or, plutôt que de brosser un historique des relations au niveau de la politique formelle, je souhaite voir si une culture de résistance s'est définie avec le temps, si la façon de se mobiliser dans le passé influence la manière dont on le fait aujourd'hui. Par ailleurs, il fut mis en évidence que les écrits portant sur la résistance innue, en donnant beaucoup de place aux actions initiées par les conseils de bande, tendent à occulter les perspectives des femmes innues, ce à quoi il me semble urgent de remédier.

Enfin, la littérature a abordé conjointement les thèmes de l'exploitation minière et des femmes autochtones, souvent pour relater des impacts miniers sur elles. Je m'intéresse non seulement aux expériences de marginalisation des femmes autochtones en lien avec l'exploitation

minière, mais à leurs positions politiques vis-à-vis de ces projets. Dans un premier temps, je souhaite explorer le lien entre le vécu des femmes innues et leur parcours d'engagement. Je souhaite voir si, comme le soutiennent Archibald et Crnkovich (1999), Byrne et Fouillard (2000), Kafarowski (2004) et Mailloux (2004), les femmes innues sont engagées dans leur communauté et si cela influence leurs positions politiques. Dans un deuxième temps, j'entends mettre de l'avant les voix politiques des femmes innues dans la défense du territoire. L'étude de la résistance des femmes contre les vols à basse altitude indique la pertinence de ce projet (Byrne et Fouillard 2000; Helwig 1993; Penashue 1999; Laduke 1990). En effet, les écrits tissent habilement le lien entre la défense du territoire, la volonté de transmettre le territoire aux enfants et le désir d'assurer la survie culturelle et identitaire d'un peuple. Cette analyse est d'ailleurs corroborée par Elizabeth Penashue (1999) et An Antane Kapeshe (1976) qui s'opposent à l'intrusion des colons sur leurs territoires et qui évoquent que leur militantisme s'active, d'une part, contre le colonialisme et l'extinction des droits des Innu-e-s, d'autre part, pour la survie culturelle et la poursuite des activités traditionnelles dans le territoire.

Bref, mon objet d'étude est la résistance des femmes innues vis-à-vis de l'exploitation minière dans le contexte du Plan Nord. L'angle proposé est celui de l'engagement, particulièrement, du parcours d'engagement des actrices participant aux mouvements de résistance. L'objectif principal est de poser les femmes innues comme actrices et de m'intéresser à leurs voix politiques. C'est ainsi que se formulent les questions de recherches suivantes : Comment l'engagement des femmes innues a-t-il évolué vis-à-vis de l'exploitation minière? Quels sont leurs parcours d'engagement et comment inspirent-ils leur engagement dans la défense du territoire? Peut-on parler d'une culture de résistance des femmes innues? Si oui, comment s'articule-t-elle dans le contexte des mobilisations vis-à-vis du Plan Nord?

Pour répondre à ces questions, j'entends m'outiller de certains repères théoriques. Ainsi, au chapitre 3, je définis et distingue les concepts clés de résistance et d'engagement. Alors que la résistance est posée comme objet d'étude, l'engagement est l'angle choisi pour l'aborder et explorer ses différents niveaux de cohérence et de complexité. Je dégage aussi trois analyses présentes au sein des théories féministes autochtones qui sont pertinentes à mon étude : d'un, je présente l'analyse intersectionnelle et explique la manière dont la violence de genre est

posée comme violence coloniale, de deux, je vois la manière dont se déconstruit la dichotomie entre les enjeux de souveraineté (associés à la sphère masculine) et les enjeux de communauté (associés à la sphère féminine), de trois, je récupère l'idée que la politique de résistance des femmes autochtones s'appuie souvent sur la mobilisation de modèles sociaux pré-conquête égalitaires et sur le recours à l'idéologie du *motherwork*.

Si l'on souhaite étudier la résistance des femmes innues vis-à-vis du Plan Nord, il est avant tout nécessaire de comprendre le projet politique qu'est le Plan Nord, mais aussi le contexte juridico-politique dans lequel il s'inscrit et les divers projets d'exploitation des ressources naturelles qu'il facilite. Le chapitre 4 vise à étudier ces éléments ainsi qu'à décrire plus longuement les différentes actions qui ont marqué les mobilisations vis-à-vis du Plan Nord telles qu'elles se sont articulées au sein des communautés visées par l'étude. Nous présenterons du même coup le mode d'occupation du territoire des Innu-e-s et fournirons certains éléments de compréhension relatifs au système de parenté innu essentiels à l'analyse qui suivra.

Les trois chapitres suivants constituent la présentation des résultats et le cœur de l'analyse. Dans le chapitre 5, j'aborde de front la question : Comment l'engagement des femmes innues a-t-il évolué vis-à-vis de l'exploitation minière? À travers une perspective ethnohistorique, je présente des témoignages sur l'expérience minière des femmes et l'émergence progressive d'une culture de résistance dans la défense du territoire, et je mets en lumière la manière dont cette culture s'articule dans le contexte du Plan Nord. Dans le chapitre 6, je m'attarde à la question : « Quels sont les parcours d'engagement des femmes et comment inspirent-ils leur engagement dans la défense du territoire? » Ici, l'analyse se déploie en trois temps : (1) les parcours d'engagement des femmes et comment ils se lient au parcours de vie, (2) l'engagement communautaire des femmes innues et l'explicitation des sphères d'implication manifestes que sont la condition des femmes et celle des jeunes et (3) la défense du territoire et la manière dont elle s'articule en tant que lutte pour la survie culturelle et du peuple innu. Enfin, le chapitre 7 aborde le sujet de la construction des subjectivités politiques des femmes innues et propose une analyse d'une culture de résistance des femmes largement appuyée par les repères théoriques situant la politique de résistance des femmes autochtones.

Chapitre 3 : Repères théoriques

3.1 Résistance et culture de résistance

3.1.1 Scott : *Le texte public contre la théorie de la fausse conscience.*

La principale référence utilisée en anthropologie pour parler de résistance est James C. Scott et je souhaite récupérer plusieurs éléments de sa théorisation dans le cadre de cette recherche. Dans *La domination et les arts de la résistance, fragments du discours subalterne* (2008), Scott propose le concept de *texte public* pour expliquer les interactions entre les subordonnés et les dominants. Scott (2008 : 16) parle d'un jeu, d'un petit théâtre de la civilité, en référence à tous celles-ceux qui sont pris-e-s dans des formes de domination sociale et pour qui « (à) de rares, mais néanmoins non négligeables, exceptions près, la prudence, la crainte, ou le désir d'obtenir certaines faveurs vont modeler la performance publique du subordonné, afin de satisfaire les attentes du dominant ». L'auteur explique qu'en examinant dans quelle mesure le texte public des subordonnés est accommodant pour le pouvoir, on pourrait croire en la véracité des théories de la fausse conscience et de l'hégémonie¹³. Ces théories affirment que l'idéologie dominante est suffisamment efficace pour convaincre les dominés de la légitimité de leur subordination (ibid. 87). Or, selon Scott, pour le subordonné tout comme pour le dominant, le texte public agit en réalité comme le masque d'un texte caché. Ce texte caché constitue le site où est créé et négocié le texte public à offrir en performance en présence de son opposant. Scott met de l'avant l'idée du pouvoir d'agir de l'acteur qu'est le subordonné, dissimulant consciemment un texte caché via un écran qui s'accommode de façon à rendre le texte crédible pour les dominants. L'auteur propose d'étudier la résistance via l'étude de l'écart du texte public et du texte caché, soit le texte de l'acteur en coulisse (ibid. 24-25).

¹³ Scott réfère ici à la théorie du pouvoir de Gramsci, qui analyse la manière dont le renouvellement de la domination de la classe bourgeoise ne repose pas seulement sur la coercition, mais aussi sur le consentement (Hoare 2013 : 98). Le concept d'hégémonie « sert à souligner les dimensions culturelles et morales de l'exercice du pouvoir politique » (ibid. 93) ainsi qu'à désigner le processus de *recomposition de la culture* par lequel est produit et diffusé une culture hégémonique bourgeoise posée comme *sens commun* et auquel les dominés s'identifient (ibid. 102). Ceci expliquerait que les subordonnés acceptent les cadres de leur subordination et se retrouve dans un état de relative inertie politique (Scott 2008 : 86). Le concept de fausse conscience, issue de la théorie marxiste, réfère à cette idée de consentement vis-à-vis de sa domination. Selon Scott, dans la version forte de la fausse conscience, l'idéologie dominante « persuad(e) les groupes subalternes de croire activement aux valeurs qui expliquent et justifient leur propre subordination », dans sa version pauvre, il « convain (t) les groupes subalternes que l'ordre social dans lequel ils évoluent est naturel et inévitable » (ibid : 87).

Il propose le concept d'*infrapolitique* pour désigner les formes de *résistance au quotidien* qui s'articulent « au-delà du segment visible du spectre de leur perception », comme les rayons infrarouges. Ils comprennent une « série de stratagèmes discrets et pratiques visant à minimiser l'appropriation », autrement dit des formes de résistance moins explicites (ibid. 204). Par exemple, explique l'auteur, un phénomène tel le braconnage collectif (soit, le fait de chasser ou pêcher illégalement en groupe de manière à revendiquer quelque chose ou affirmer ses droits) ne peut pas avoir lieu sans culture de résistance implantée : il doit y avoir un texte de valeurs, d'acquiescements et d'indignation populaire présent et partagé. Autrement dit, on parle ici de la présence certaine d'une culture de résistance comme condition au déploiement d'une telle action.

Scott choisit d'étudier la domination systémique sous l'angle des relations sociales. De cette domination systémique (et historique) s'accumulent « toutes les humiliations personnelles qui caractérisent l'exploitation » et les expériences où il y a eu atteinte publique à la dignité (ibid. 127). Il explique que c'est là qu'est constitué le texte caché :

Au sein de ce cercle social restreint, le dominé jouit d'un refuge partiel contre les humiliations de sa domination, et c'est dans ce cercle que l'auditoire (on pourrait dire « le public ») du texte caché est constitué. Ils souffrent des mêmes humiliations, ou pire, subissent la même domination, et partagent ainsi un intérêt commun pour créer ensemble un discours de dignité, de liberté, de négation et de justice. De plus, ils ont un intérêt commun à camoufler un site social protégé de la domination où un tel texte caché peut être élaboré dans une sécurité relative (ibid. 130).

La formation d'une sous-culture résistante, avec ses discours et ses pratiques, résulte d'une socialisation constituée à même un historique de résistance. La résistance est le site de relations de pouvoir dans la mesure où y sont corrigés autant que développés des modes de résistance : y est distingué ce qui doit et ne doit pas être exprimé dans le texte public (ibid. 133-134). Un facteur déterminant pour la formation d'une sous-culture distincte et unifiée, la cohésion sociale, provient de l'homogénéité de la domination et de la cohésion sociale des victimes (ibid. 150).

Le concept de résistance au quotidien proposé par Scott n'est pas sans poser problème, principalement puisqu'il se traduit par une application généralisée de la résistance à toute situation de domination. Avec Scott, tout devient résistance. En réalité, une analyse

strictement ancrée dans la pensée de Scott permet difficilement d'appréhender la possibilité que les dominés acceptent les cadres de la domination. Qui plus est, à partir du moment où ils sont remis en question, où commence la résistance? Le simple fait de dénoncer l'oppression est-il discours de résistance? On peut en douter, dans la mesure où la critique n'a pas en soi d'impact sur la société globale et n'entraîne pas de facto un changement social. Certains auteurs voient en outre que la résistance infrapolitique n'amène pas nécessairement à une remise en question de la domination, mais au contraire à son acceptation. Elle agirait comme stratégie de survie, ce qui freinerait tout élan de contestation frontale avec l'oppression et qui permettrait au contraire de maintenir un statu quo. C'est une dimension qu'explore Herzfeld (2005) à travers le concept de *cultural intimacy*, qu'il définit comme :

the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation (3).

À travers ce concept, l'auteur soulève que le sentiment de partager une expérience commune (common sociality) et l'irrévérence à l'endroit des sources de l'oppression sont loin d'être antagonistes à l'État; au contraire, ils permettent de trouver un certain confort dans un contexte sociétal très inconfortable. Le propos de Herzfeld consiste donc à dire que la présence d'un « *cultural intimacy* » ne permet pas en soi d'ébranler les structures du pouvoir. Scott exagère par ailleurs le caractère homogène des groupes dominés. Or, il peut y avoir et il y a souvent divergences d'opinions parmi eux.

La résistance au quotidien est un concept pertinent, à condition de le qualifier. Dans l'étude présente, nous postulons que dans les actes au quotidien, la contestation des discours dominants se poursuit et la construction d'un ordre social différent continue. Nous serons attentifs à la manière dont les individus travaillent à mettre en place un ordre social différent et ce, au sein d'espaces de participation politique qui se déploient à l'extérieur des sphères politiques formelles. Nous insisterons aussi sur les divergences de vues à l'intérieur du groupe dominé, suivant en cela les enseignements d'Ortner (2006).

3.1.2 Ortner : Contre le binarisme. Culture et politique. Sujet et subjectivité.

Sherry Ortner (2006), dans son ouvrage *Anthropology and social theory*, explique qu'un des problèmes dans l'étude de la résistance est la tendance à limiter le politique à une dichotomie, soit à le réduire à la relation entre dominants et subordonnés et à omettre les différents niveaux de conflictualités en présence :

If we are to recognize that resisters are doing more than simply opposing domination, more than simply producing a virtually mechanical reaction, then we must go the whole way. They have their *own* politics- not just between chiefs and commoners or landlords and peasants- but within all the local categories of friction and tension: men and women, parents and children, and seniors and juniors; inheritance conflicts among brothers; struggles of succession and wars of conquest between chiefs; struggles for primacy between religious sects; and on and on (46).

Autrement dit, il s'agit là de s'intéresser à la « politique interne » du site d'étude et d'éviter de tomber dans le romantisme. Selon Ortner, James C. Scott, en élargissant la définition même de résistance, figure parmi les auteurs ayant réussi à ébranler le cadre théorique binaire de la résistance et de la domination. Or, les mises en garde émises par l'auteure éclairent du même coup les faiblesses de l'argument de Scott. En effet, la vision de Scott tend toujours à opposer deux blocs homogènes et à diluer leurs complexités et les différentes relations de pouvoir en présence.

Ortner trouve également problématique la tendance à oblitérer la dimension de la culture dans l'étude de la résistance. Bien qu'elle est d'accord avec les critiques récentes adressées au concept de culture pour ses tendances essentialisantes — « for assumptions of timelessness, homogeneity, uncontested sharedness », elle rappelle que la culture constitue la base où grandit et s'articule la résistance (ibid. 50). La culture n'est pas quelque chose d'abstrait ou de distant, mais sculpte les configurations conceptuelles et affectives à travers lesquelles on interprète et agit dans le monde (ibid.) La culture contient les idées, les pratiques, les sentiments et a un impact certain sur la résistance. À ce sujet, elle reprend la définition de Comaroff de l'authenticité, soit comme référant à « "the endogenous historicity of local worlds", in which the pieces of reality, however much borrowed from or imposed by others, are woven together through the logic of a group's own locally and historically evolved

bricolage » (ibid. 45-46). Ainsi, on a avantage à conceptualiser le terme culture de manière radicale en prenant en compte ses dimensions politiques et historiques.

Finalement, l'étude de la résistance passe également par l'étude de l'individu et donc de la subjectivité, l'identité, la conscience et l'intentionnalité. À travers un examen des théories de Spivak et de l'influence des théories postcoloniales, Ortner se positionne au sein du débat concernant les pôles structures-agents. Si ces théories ont complexifié les sujets en rejetant la catégorie monolithique dans laquelle étaient cloisonnés les subalternes, elles ont aussi retiré toute dimension structurelle ou construite de l'individu en action. Pour Ortner (2006), le pouvoir d'agir (agency) n'existe pas en dehors d'une certaine construction sociale :

[...] it must be emphasized that the question of adequate representation of subjects in the attempt to understand resistance is not purely a matter of providing better portraits of subjects in and of themselves. The importance of subjects (whether individual actors or social entities) lies not so much in who they are and how they are put together as in the projects that they construct and enact. For it is in the formulation and enactment of those projects that they both become and transform who they are, and that they sustain or transform their social and cultural universe (ibid. 58).

Ainsi, il y a lieu de s'intéresser aux sujets à travers les projets qu'ils construisent et jouent.

Concepts retenus

Délaissant une définition étroite de la résistance centrée sur les moyens d'action explicites visibles du public, j'emprunterai le concept de *résistance au quotidien* de James C. Scott pour appréhender les diverses formes de résistance auxquelles les femmes innues prennent part, et parlerai de *culture de résistance* pour parler de l'idée que l'homogénéité de la domination se traduit par une cohésion sociale des dominés. Je tiens pour acquis que toute résistance visible du public émerge de modes d'action locale déjà en place qui se construisent et se régulent dans le temps. Je délaisserai donc momentanément l'étude du texte public des mobilisations pour explorer un « texte caché » où l'on élabore une analyse politique et travaille activement à mettre en place un ordre social différent. Pour ce faire, je m'intéresserai à la logique locale d'engagement déjà en place dans l'espace social d'où ont émergé les expressions de résistance.

Cela dit, l'approche à la résistance proposée s'écarte de celle de Scott et la complexifie à certains égards. En empruntant l'approche théorique critique de Sherry Ortner, je vise à

appréhender trois dimensions de la résistance trop souvent passées sous silence. En premier lieu, il s'agit d'appréhender la politique interne de la résistance. En particulier, je souhaite comprendre les différents niveaux de cohérence au sein de la résistance, en partant du principe que la domination, bien qu'elle soit homogène, peut avoir un impact différencié sur les individus selon les catégories sociales qui lui sont imposées. Je pense ici, bien entendu, aux différents déterminants de l'oppression tels le genre ou l'ethnie. En deuxième lieu, il s'agit de réconcilier l'apparente opposition entre le politique et le culturel. Je souhaite m'écarter d'une approche culturaliste aux différentes expressions de la résistance qui construit le « culturel » dans la différence et le relègue en bloc au domaine de l'essentialisme stratégique ou de la stratégie publique du résistant. Plutôt, le culturel sculpte tout ce qui participe à la résistance et est lui-même constitué par son évolution politico-historique. En troisième lieu, je souhaite recentrer l'étude de la résistance sur l'acteur. Je trouve intéressante l'analyse de Scott des relations de pouvoir au sein de la résistance et de la logique via laquelle le texte public est constitué et maintenu. Cela dit, je m'intéresse particulièrement au parcours individuel de l'engagement des actrices-acteurs qui ancre leur engagement actuel.

Ainsi, il s'agit de chercher à mieux comprendre la logique locale de la résistance et de cerner les logiques locales de résistance qui sont propres aux femmes innues. Maintenant, il y a lieu de voir comment les théories féministes autochtones ont traité du sujet de la politique de résistance des femmes autochtones. Comme nous le verrons, ces écrits répondent bien à certaines des préoccupations mises de l'avant par Ortner, en particulier les deux premiers points susmentionnés. Pour répondre à la troisième préoccupation de l'auteure, l'étude de l'engagement et des carrières militantes (Fillieule 2001; Fillieule et Pudal 2010) sera privilégiée. L'étude des parcours d'engagement constitue non seulement un repère théorique, mais une assise méthodologique de cette recherche, dans la mesure où elle rappelle l'approche narrative que privilégie le récit de vie. Notons par ailleurs que l'étude des parcours d'engagement est l'angle choisi pour étudier la résistance, ce qui, à mon sens, rend cette recherche originale.

3.2 Théories féministes autochtones et politique de la résistance

Les théories féministes autochtones offrent d'intéressantes avenues analytiques pour étudier la culture de la résistance des femmes innues. Premièrement, les écrits recensés tissent les liens entre la spécificité des positions des femmes autochtones et l'articulation de la résistance. Ces positions auraient un impact sur la manière dont les femmes autochtones mènent leur lutte et formulent leurs analyses, à l'intersection de différents facteurs d'oppression. Ensuite, des auteures voient dans quelle mesure le colonialisme a un impact sur les types d'espace investis par les femmes autochtones dans leur engagement politique, notamment l'engagement communautaire. Enfin, on comprend comment la culture devient un soutien à l'action politique alors que des conceptions des femmes autochtones de leurs devoirs et responsabilités sont mobilisées dans la résistance. Par exemple, est véhiculée l'idée que la reconstruction du lien social nécessite un processus de guérison et le rétablissement d'un équilibre entre les femmes et les hommes. Mais d'abord, pour comprendre ces analyses, il est essentiel de réviser les racines systémiques de l'oppression telle qu'elle est vécue par les femmes autochtones.

3.2.1 Revue historique : l'État colonial canadien et les femmes autochtones

La littérature portant sur le colonialisme canadien et les femmes autochtones relate la façon dont ces dernières ont été ciblées de manière spécifique par le colonialisme. Hier comme aujourd'hui, elles doivent composer avec la double discrimination qu'implique le fait d'être à la fois femme et autochtone. Les premières articulations d'un contrôle colonial ciblant délibérément les femmes seraient survenues à travers les politiques de l'État et les pouvoirs religieux. Comme le souligne Angela Sterritt (2007), la place occupée par les femmes au sein des sociétés autochtones précolombiennes se heurte à des conceptions dominantes divergentes chez les arrivants européens. Les positions sociales et les attitudes des femmes autochtones sont rapidement perçues comme des comportements déviants symptomatiques de sociétés non civilisées. Cette interprétation de la place des femmes au sein des sociétés autochtones est un des facteurs qui sert de justification à l'imposition de nouvelles structures familiales et communautaires patriarcales et à l'assujettissement des autochtones à l'État (ibid. 8)¹⁴.

¹⁴ Pour approfondir le sujet des représentations coloniales de la femme autochtone et le processus de rationalisation de la subjectivation de celles-ci, voir Stevenson, dans Dua et Robertson (1999).

Les différentes législations ayant formé et réformé la *Loi sur les Indiens* constituent le nœud de l'entreprise coloniale et des politiques discriminatoires envers les femmes autochtones. La première législation s'adressant directement aux femmes autochtones se fit en 1869, avec le *Gradual Enfranchisement Act*¹⁵. En vertu de cet acte, une femme amérindienne se mariant avec un non-Indien perd son statut et ne peut le récupérer advenant un divorce. En se mariant avec un Indien d'une autre bande, elle devient membre de la bande de son mari et ne peut récupérer son ancien statut lié à son ancienne bande advenant un divorce. Dans ce deuxième cas, elle peut seulement récupérer le statut à travers un nouveau mariage. Inversement, un homme amérindien se mariant avec une non-Indienne ou une Indienne d'une autre bande conserve son statut et son affiliation à sa bande d'origine (ibid. 9). En cas de mariage avec un non-Indien ou un Indien d'une autre bande, une femme indienne est lourdement pénalisée étant donné la possibilité pour elle et ses enfants « d'être obligés de quitter la réserve puisque le mari (peut) être "sommairement évincé" par ordre du surintendant-général » (Jamieson 1978 : 32). Toujours selon l'Acte de 1869, une femme indienne perd son droit d'héritage (incluant toute propriété foncière), qui est désormais canalisé vers ses enfants en cas de décès du mari (ibid). La perte de pouvoir des femmes passe aussi par l'imposition d'un autre système de gouvernance, celui des systèmes des conseils de bande. Une femme indienne ne peut pas participer au système de conseil de bande, n'a pas de pouvoirs législatifs ni le droit de voter (Sterritt 2007 : 9)¹⁶. L'ensemble de ces dispositions fut confirmé par la Loi sur les Indiens en 1876. À travers cette loi, un homme indien perd son statut par l'émancipation, possible s'il acquiert le titre de professionnel (avocat, médecin ou ministre du culte) ou s'il obtient un diplôme universitaire (Jamieson 1978 : 48)¹⁷. Or, l'émancipation d'un homme indien provoque l'émancipation automatique et forcée de sa femme et ses enfants (ibid). L'émancipation ne sera abolie qu'en 1985. L'impact de ces politiques sera exacerbé lors des modifications à la Loi sur les Indiens de 1951 à travers l'article 12 (1) (b). Avec ces

¹⁵ En français et dans sa version longue, l'« Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'Acte trente et un, Victoria, 1869, Chapitre 42 » (Jamieson 1978 : 31).

¹⁶ Les femmes autochtones obtiennent le droit de vote dans les élections des bandes en 1951 (Jamieson 1978 : 69).

¹⁷ L'objectif avoué de ces différentes législations est de faciliter l'assimilation des Indiens à la civilisation eurocanadienne, laquelle est alors considérée la culture supérieure. L'acte d'émancipation serait le point culminant de ce processus : « L'émancipation, c'était que l'Indien n'était plus indien selon la loi, qu'il était devenu civilisé et qu'il pouvait prétendre à tous les droits et responsabilités des autres Canadiens. » (Jamieson 1978 : 14).

modifications, une femme autochtone perdant son statut indien par mariage sera automatiquement émancipée. Du coup, elle perd tous les recours lui permettant d'avoir accès aux services et programmes, de résider sur les réserves et de conserver sa maison ou propriété qu'elle aurait eue sur la réserve, ce que lui permettait l'émission de « billets rouges » (*red tickets*)¹⁸ (Steritt 2007 : 10).

L'historique de la discrimination politique et juridique basée sur le genre entame un nouveau chapitre en 1974, alors que, suite à un jugement de la Cour suprême demandant de mettre fin à la discrimination des femmes indiennes dans la Loi sur les Indiens, Sandra Lovelace, une Amérindienne du Nouveau-Brunswick, amena ce combat jusque devant le Comité des droits de l'homme des Nations Unies (Dupuis 1991 : 108). Le verdict rendu, stipulant que le Canada viole l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, inspire le projet de loi C-31 voté en 1985 (ibid.). Par cette loi, une femme s'étant mariée avec un non-Indien peut retrouver son statut indien et son affiliation à sa bande d'origine. Ses enfants peuvent également recevoir le statut d'Indien. Par ailleurs, la loi C-31 distingue pour la première fois le statut d'Indien de l'appartenance à la bande : le contrôle d'attribution du statut est pris en charge par le fédéral, mais désormais les conseils de bande se font déléguer le pouvoir de définir leur code d'appartenance, possibilité pour laquelle ont opté une partie des conseils de bande. Ainsi, les conseils de bande ont le pouvoir de définir le droit d'intégrer la bande et de résider sur réserve des enfants des « C31 », des Indiens sans statut ou des non-Indiens (Dupuis 1991 : 45-46). Néanmoins, la loi C-31 comporte des lacunes importantes. Comme le souligne Carole Lévesque (1990 : 76), en transférant aux conseils de bande le soin de la mettre en application, la loi C-31 réduit le rapport de force de la lutte des femmes au niveau local. Aussi, le gouvernement exige une preuve signée des pères des femmes célibataires pour tout octroi de statut aux enfants (ibid.). Puis, les résidus discriminatoires touchent particulièrement les enfants des C-31. En effet, s'ils se marient à des non-Indiens, ces derniers verront leurs propres enfants privés du statut d'Indien. Cette erreur fut réajustée avec la loi C-3 votée en 2011 qui rend admissibles à l'inscription les petits-enfants de femmes qui ont perdu leur statut après s'être mariée à un non Indien (Affaires autochtones et Développement du Nord

¹⁸ Un billet rouge était une forme de « carte d'identité informelle » émise par le gouvernement qui offrait un certain filet de sécurité aux femmes ayant perdu leur statut qui étaient devenues veuves ou qui avaient quitté leur communauté (Lawrence 2008 : 62).

Canada 2011). Toutefois, la logique discriminatoire est reproduite et, comme le dit Femmes Autochtones du Québec, « la reconnaissance de la lignée paternelle va continuer de prévaloir sur la lignée maternelle » (Masmoudi 2009 : 111).

L'oppression systémique qu'opèrent ces législations a un impact direct sur le pouvoir, la sécurité et la santé des femmes autochtones. Par exemple, l'expulsion d'une femme de sa communauté entraîne la perte de son filet de sécurité, puisqu'elle peut être bannie à vie de la réserve même si sa famille y réside, si elle est dans le besoin, malade, divorcée ou séparée (Sterritt 2007 : 11). Comme le dit Sterritt, « [t]he discrimination and penalties wrought on women who "married out" has led to long-term effects on Indigenous women including homelessness, prostitution, poverty, cultural genocide, loss of family connection and apprehension of their children » (ibid). Par ailleurs, les processus d'exclusion des femmes autochtones et l'institutionnalisation de ceux-ci ont amené une perte de pouvoir des femmes au sein de leur communauté et une perte de prestige associée traditionnellement à ce pouvoir. Barker (2008 : 262) soutient que les législations ont eu pour effet de dévaloriser les contributions des femmes à la vie politique, économique et culturelle autochtone, mais aussi qu'elles ont facilité l'importation d'idéologies patriarcales, hétérosexistes et homophobes au sein de ces sociétés au point de définir les dynamiques d'oppression présentes au sein des relations sociales et interpersonnelles autochtones. Elle dit :

[T]he provisions for status contributed to the normalization and legitimization of Indian male privilege within band government. The consequences are embedded within the assumptions and expectations of status Indian men to the privileges that they were entitled to under the law. Status Indian men came to expect to be privileged and to rely on the material benefits of those privileges; over time they found the law "affirmed, legitimated, and protected" their expectations. For even though they were altogether disenfranchised and discriminated against when compared to European-Canadian men, status Indian men found in the Indian Act system a relative position of power to which they came to feel and be legally entitled (ibid. 263).

C'est pourquoi, selon Barker (2008), Jacovicek (2003), Ramirez (2007) et Sterritt (2007), la lutte des femmes autochtones dans les années 1980 contre l'aspect sexiste de la Loi sur les Indiens a été contestée par les hommes autochtones. Ces derniers ont perçu les femmes ayant recours aux discours des droits humains et du mouvement des femmes comme des corrompues par les mouvements féministes et/ou comme des individualistes, vendues au système dominant

et menaçant la lutte pour la souveraineté des peuples autochtones (Barker 2008 : 260; Jacovicek 2003 : 550; Sterritt 2007 : 12). Ramirez (2007) résume :

The strengthening of this male power is inextricably linked to a long history of colonialism, as well as to federal government policy and law, such as the Indian boarding schools in Canada and the United States. The boarding schools' purpose, for example, was to insert patriarchy into tribal communities and to socialize children to believe in patriarchal gender norms (Wall 1997). As a result, male tribal council members influenced by patriarchal/colonial ideas have ignored Native Women's cries for gendered justice, such as when indigenous women struggled to change the sexist aspects of the Indian Act in Canada (Silman 1987) (28).

Ramirez ajoute que les mouvements de libération autochtones, la plupart centralisés dans les conseils de bande, reproduisent les mêmes formes d'organisation contre lesquelles les femmes se battent. Des auteures expliquent qu'encore aujourd'hui, les femmes ont perdu confiance dans les conseils de bande parce qu'ils refusent de reconnaître leurs besoins. Luana Ross soutient que le pouvoir des hommes établi et renforcé par le système des conseils de bande facilite l'inaction vis-à-vis de la violence faite aux femmes (Ramirez 2007 : 28). Bref, les causes des frictions entre les femmes autochtones et les conseils de bande ne comprennent pas seulement l'idée que ces derniers ont directement participé à la marginalisation des femmes au sein de la société, mais qu'ils ont intégré des pratiques nuisibles aux projets de souveraineté et d'autodétermination autochtones.

Au sujet de la perte de pouvoir des femmes autochtones, Barker (2008) émet deux mises en garde importantes. Premièrement, les inégalités de genre et le sexisme existaient déjà chez les autochtones. Par contre, à travers la loi sur les Indiens, elles ont été normalisées et systématisées. Elle dit: « [...] in conjunction with an entire social structure defined by colonialism, capitalism, Christianity, hetero normativity, racism, gender inequalities, sexism, and bigotries of various kinds had come to define Indian social and interpersonal relations by 1876 in consequential and lasting ways » (Barker 2008 : 262). Deuxièmement, Barker rappelle que l'histoire culturelle varie d'une société autochtone à une autre. Plutôt que de comprendre l'histoire à travers une conception homogène et romantique de ces sociétés, il y a lieu de souligner que la reconnaissance conférée aux femmes donnait à ces dernières une position de pouvoir incomparable par rapport à celle des femmes européennes (ibid.). Ce pouvoir

s'actualisait dans des domaines tels que la famille et le mariage, la politique, les prises de décisions et les cérémonies (Sterritt 2007 : 5). Ces pratiques furent ciblées par les politiques assimilationnistes et la position des hommes fut renforcée aux dépens de celle des femmes (Barker 2008 : 262-263).

Ainsi, la Loi sur les Indiens, à elle seule, opère une oppression systémique historique et renouvelée envers les femmes autochtones. Celle-ci se perpétue dans la violence explicite. Au Canada, les femmes autochtones continuent d'être assassinées et de disparaître devant l'indifférence des autorités gouvernementales, de la police et de la société en général. Un récent rapport de la Gendarmerie Royale du Canada dénombre 1181 cas de femmes autochtones assassinées ou disparues depuis 1980, un nombre substantiellement plus élevé que d'autres évaluations semblables l'avait estimé (La Presse canadienne 2014). Selon Femmes autochtones du Québec, il s'agit de l'équivalent proportionnel de 35 000 femmes canadiennes, ou 8250 femmes québécoises (Femmes autochtones du Québec 2014). Selon le groupe Justice for Missing and Murdered Indigenous Women, on estime qu'environ 60 % des 3000 femmes qui ont été portées disparues ou assassinées au Canada depuis les années 1980 sont autochtones. Or, seulement 583 cas sont officiellement recensés. On estime que deux tiers des cas officiellement recensés sont des meurtres, et que le quart de ceux-ci sont des disparitions non expliquées. Toujours selon Justice for Missing and Murdered Indigenous Women, les femmes autochtones au Canada ont cinq fois plus de chances que toutes les autres femmes de mourir à cause de la violence. Environ 75 % des filles autochtones de moins de 18 ans ont été sexuellement abusées. Or, le système actuel permet l'impunité des personnes coupables de ces meurtres et disparitions (Justice for Missing and Murdered Indigenous Women). À ce sujet, Huhndorf et Suzack expliquent que : « While the reports show that problems in the legal system and the ability of perpetrators to evade justice have contributed to this violence, they also point to women's economic, political and social marginalization, which has been shaped by government policies, as a key source of vulnerability » (Huhndorf et Suzack 2010 : 5). Bref, les auteures soulignent deux facteurs interdépendants influant sur les enjeux vécus par les femmes autochtones : d'une part, la vulnérabilité des femmes découlant des politiques discriminatoires et le contexte sociétal général entretenant des préjugés culturels vis-à-vis des femmes autochtones, d'autre part l'indifférence généralisée devant le fléau que sont les

assassinats et disparitions de femmes autochtones et surtout, l'indifférence des institutions étatiques (les gouvernements, la police et le système de justice), mais aussi de la société canadienne dans son ensemble face à ceux-ci.

Depuis les années 1960, la violence est devenue le pivot de la politique de la résistance des femmes autochtones (Barker 2008, Janovicek 2003, Lawrence & Anderson 2005, Lawrence & Dua 2005, Sterritt 2007). En effet, la perte de pouvoir, la violence systémique et ses conséquences sur le bien-être et la santé des femmes deviennent le fondement de l'activisme des femmes autochtones. En ce sens, l'annonce du Livre blanc en 1969 pour contrer la pauvreté endémique dans les réserves a créé des remous et catalysé la résurgence de l'activisme autochtone. Or, le fait que la lutte menée par les leaders autochtones ignorait la lutte des femmes vis-à-vis de l'article 12(1) (b) de la Loi sur les Indiens a incité les femmes autochtones à développer des analyses et des stratégies d'action spécifiques liant leur situation à des facteurs d'oppressions structurelles. Un excellent exemple de cette affirmation distincte concerne la création, dans les années 1970, de Beedigen, une auberge d'urgence à Thunder Bay pour les femmes fuyant souvent la violence communautaire (Janovicek 2003). Janovicek (2003), interviewant les organisatrices de ce projet, explique que la politique de la résistance s'est développée à travers une prise de conscience de la portée de la Loi sur les Indiens sur la santé des femmes et une frustration vis-à-vis de l'incapacité des institutions autochtones de s'attaquer à ce problème. En effet, alors que le Centre d'amitié autochtone de la région avait développé une approche holistique qui parlait de la colonisation comme cause de la perpétuation de la pauvreté et des problèmes sociaux, il ne parvenait pas à répondre aux besoins et préoccupations des femmes. C'est ainsi que des femmes actives dans leurs communautés respectives ont formé le Ontario Native Women's Association (ONWA) et ont inscrit leurs actions en résistance à la violence faites aux femmes comme conséquence des politiques discriminatoires de la Loi sur les Indiens (Janovicek 2003 : 551). Comme l'explique Janovicek, « ONWA's subsequent analysis of family violence [...] concentrated on the impact of colonization on Aboriginal families, and argued that leaders could not ignore abused women because families were the foundation of traditional forms of governance and strong Indigenous nations » (ibid. 555). L'articulation de la politique de la résistance passe donc par la lutte contre la violence faite aux femmes. Le lien entre l'inégalité sociale vécue par les

femmes et la violation de la souveraineté autochtone est que les deux ont pour causes des idéologies et pratiques sexistes sous-jacentes (Barker 2008 : 259).

Peu de recherches relatent l'engagement des femmes autochtones dans le contexte québécois. On trouve une littérature limitée sur l'activisme institutionnel à travers Femmes autochtones du Québec (FAQ), anciennement l'Association des Femmes autochtones du Québec (AFAQ) (Lévesque 1990, 1993, Morissette et Rouleau 1982). Comme le détaille Carole Lévesque (1990 : 75), l'AFAQ naît dans le contexte des « [...] mouvements d'affirmation et de reconnaissance qui ont marqué le Québec des années 1970, et qui avaient déjà pris un essor particulier aux États-Unis à la fin des années 1960, alors que se manifestait la conscience collective, sociale, identitaire, politique, de divers groupes de citoyens et de citoyennes américains : Amérindiens, Noirs, femmes, etc. ». Comme ailleurs au Canada, les autochtones au Québec réagissent, entre autres, à l'annonce du Livre blanc prévoyant l'abolition de la loi sur les Indiens. Tout comme Equal Rights for Native Women (ERNW)¹⁹ et l'association Femmes autochtones du Canada, l'AFAQ a eu comme premier mandat de demander l'abolition de la section 12 (1) (b) de la Loi sur les Indiens. Ainsi, entre 1974 et 1985, le front commun de l'AFAQ sera contre la Loi sur les Indiens et son caractère sexiste, et se butera à l'État canadien et aux hommes autochtones. L'adoption du projet de loi C-31, quoiqu'il soit imparfait, amène l'AFAQ à élargir son mandat au mieux-être social et communautaire. Le pouvoir de l'AFAQ émane du fait que la question de la femme transcende les communautés ou l'affiliation à une nation particulière : « En traversant ces frontières, l'AFAQ favorise la définition de nouvelles approches dans le traitement de divers problèmes et de divers besoins et propose l'existence de nouveaux réseaux d'échanges et d'information entre les communautés » (ibid. 78). En ce sens, l'AFAQ est directement impliquée dans la formation de solidarités nationales et du développement de discours qui captent les causes structurelles pour expliquer la réalité quotidienne des femmes autochtones.

¹⁹ Equal Rights for Indian Women (ERIW) est une association de femmes mohawks de Kahnawake créée en 1968 et dont une des leaders connues est Mary Two Axe Early. Alors que l'AFAQ a le mandat large de lutter pour l'amélioration des femmes autochtones du Québec dans leur ensemble, la raison d'être d'ERIW est la lutte pour l'abolition de l'article 12(1), de sorte que l'association sera dissoute une fois l'objectif atteint (Morissette et Rouleau 1982 : 138).

L'AFAQ s'attaque au problème de violence familiale et insiste sur l'importance de nommer la violence. De cette manière, on peut transformer un problème individuel en un enjeu pour la collectivité. Comme l'explique Lévesque (1990 : 81), « [s]ans nier le fait que la violence soit un crime aux yeux de la loi, l'AFAQ la voit aussi et surtout comme l'expression d'un mal social qui est de l'ordre de la société même, en l'occurrence ici la communauté : espace relativement clos dans lequel s'exerce un contrôle social serré ». Après la reconnaissance vient l'action, elle aussi collective : « [L'AFAQ] mise sur l'organisation communautaire et l'animation sociale pour gérer de l'intérieur des problèmes dont les conséquences se répercutent à tous les niveaux de la société et sur tous ses membres » (ibid. 83) Bref, pour l'AFAQ, les enjeux de souveraineté et d'autonomie passent par un investissement dans les communautés et l'amélioration du bien-être et de la santé. La lutte des femmes pour l'égalité et l'autonomie est interreliée avec le projet autonomiste autochtone. C'est une idée sur laquelle il faut insister, selon l'AFAQ : « l'autonomie n'est pas qu'affaire d'identité nationale et de droits territoriaux, elle est aussi affaire de droits, de libertés et de responsabilités individuelles » (ibid. 72).

Pour résumer, les réflexions actives au sein de l'AFAQ n'ont d'autres choix que d'être intrinsèquement liées au contexte d'effervescence politique dans lequel elles baignent. D'abord, la résurgence des voix politiques des femmes autochtones émane du contexte de prise de conscience politique liant les structures coloniales aux réalités quotidiennes. Ensuite, on développe des pratiques qui transcendent le cadre politique des revendications territoriales pour aspirer à l'autodétermination en investissant les communautés, en inspirant les femmes à la base à construire l'autonomie au quotidien. Puis, en plus de cerner la violence familiale comme expression de la violence coloniale, la lutte contre la violence devient également centrale à l'accession à l'autonomie politique et économique. Enfin, si l'on peut déduire que les femmes innues sont à différents degrés en contact avec l'instance politique qu'est l'AFAQ, on peut supposer que c'est surtout par l'intermédiaire de cette ressource qu'elles ont accès à la sphère politique canadienne, surtout dans le contexte où la langue coloniale d'usage est le français.

3.2.2 *Féminismes autochtones et intersectionnalité*

Des femmes autochtones contemporaines développent des approches théoriques aptes à rendre compte de la spécificité des positions politiques et sociales des femmes autochtones (Grande 2003; Huhndorf et Suzack 2010; Ramirez 2007; Smith 2005, 2008). Elles sont plusieurs à articuler le lien entre les enjeux de genre et de souveraineté. En effet, si la violation de la souveraineté des peuples autochtones est passée par la violence de genre, alors on ne peut penser accéder à la souveraineté sans mener une lutte contre la violence de genre. C'est entre autres par cette violence que le colonialisme s'est articulé, et c'est entre autres comme cela qu'il se reproduit. Autrement dit, la violence de genre est une forme, une expression particulière de la violence coloniale qui touche surtout les femmes. La violence de genre doit donc être centrale à toute lutte anticoloniale. Andrea Smith (2005) critique les propos de Ward Churchill qui dit que s'il y a succès à se décoloniser, il y aura nécessairement élimination des problèmes de sexisme. Elle rappelle que c'est via la violence de genre que la dépossession a d'abord été possible. Elle pose la question : « Who is included in the nation » (Smith 2005 : 121)? Les taux de mortalité dus à la violence domestique sont effarants, et la survie des femmes dépend de la lutte contre la violence de genre. Puis elle cite Winona Laduke qui en 1994 parle de « cheapen sovereignty » (ou de souveraineté dépréciée) et qui demande de lier la santé et le bien-être des femmes à la santé et au bien-être de la nation. Ainsi la décolonisation passe par la lutte contre la violence et le sexisme (ibid. 122).

Si les femmes autochtones se positionnent de manière critique vis-à-vis des luttes autochtones qui priorisent la lutte au colonialisme en effaçant les autres dimensions qui lui sont corollaires, en particulier l'oppression de genre, elles se distancient également des luttes féministes qui priorisent la lutte contre l'oppression des femmes et qui prétendent par défaut représenter les femmes autochtones. En effet, dans les années 1970 émergent d'importantes critiques à l'endroit du dit féminisme *mainstream*, ce dernier prétendant à un nous-femme universelle, mais tendant à représenter les intérêts de la femme blanche de classe moyenne. Ces contre-discours, d'abord émergeant du *black feminism*, amèneront les femmes autochtones à formuler leurs propres analyses. Alors que certaines refusent d'emblée le concept de féminisme,

d'autres se l'approprient, voire se le réapproprient²⁰. Les premières se distancient résolument du terme, par exemple en expliquant que la lutte pour la décolonisation, et non contre l'oppression de genre, est ce qui caractérise avant tout l'ensemble de leur militantisme (Grande 2003 : 329). Les deuxièmes affirment l'existence de féminismes autochtones et encouragent le développement de la pensée féministe autochtone (Huhndorf et Suzack 2010; Ramirez 2007; Smith 2005, 2008). Andrea Smith (2005) résume :

[A]lthough many Native women do not call themselves feminists for many well thought-out reasons, [...], it is important to note that many not only call themselves feminist but also argue that it is important for Native women to call themselves feminist. And many activists argue that feminist, far from being a "white" concept, is actually an indigenous concept white women borrowed from Native women (119).

Smith (2005, 2008) présente le débat sur l'étiquette féministe autrement. Selon elle, ces positions sont réconciliables alors que dans tous les cas, elles situent le territoire et la décolonisation au cœur de la lutte. Ainsi, ces débats ne devraient pas occulter ce qui importe le plus, soit les projets que les femmes mettent en œuvre et qui touchent à la fois aux enjeux de sexisme et de souveraineté (Smith 2005). En fait, elle soutiendra que les analyses produites par les femmes autochtones, universitaires et/ou militantes, « makes critical and transformative interventions into not only feminist theory, but also into a wide variety of theoretical formations » (Smith 2008 : 309). C'est dans ce contexte qu'elle qualifiera ces interventions de « féministes » même si elles ne sont pas nécessairement désignées comme telles par les protagonistes qui les mettent en œuvre.

Ramirez (2007), dont l'objectif avoué est de contribuer à la construction du corpus de pensée féministe autochtone, a de fortes affinités avec l'approche intersectionnelle. Elle propose un modèle d'analyse dans lequel « race, tribal nation, and gender should be non-hierarchically linked categories of analysis in order to understand the breath of our oppression as well as the full potential of our liberation in the hope that one day, we can belong as full members of our homes, communities, and tribal nations » (ibid. 23). Cette définition n'est pas sans rappeler celle que propose Bilge (2009) qui, citant Stasiulis, dit :

²⁰ Pour en connaître davantage sur ce débat, voir Grande (2003), Huhndorf et Suzack (2010), Mihsuah (2003), Prindeville et Bretting (1998), Ramirez (2007), Smith (2005; 2008) et Udel (2001).

L'intersectionnalité renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une *approche intégrée*. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. [...] Elle propose d'appréhender « la réalité sociale des femmes et des hommes, ainsi que les dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques qui s'y rattachent comme étant *multiples* et déterminées *simultanément* et de façon *interactive* par plusieurs *axes d'organisation sociale* significatifs » (70-71).

Autrement dit, il ne s'agit plus de cibler une catégorie sociale et d'y intégrer de façon accessoire d'autres dimensions d'oppression, mais de préférer une approche compréhensive à l'étude des rapports sociaux. Par exemple, il ne s'agit pas d'intégrer une dimension ethnique au sein de l'oppression de genre, qui s'apparente à une approche libérale multiculturelle, d'intégrer une perspective de genre à l'étude de l'oppression de classe, approche assurément marxisante, ou d'intégrer une dimension de genre à l'oppression raciale et coloniale, option dénoncée par des femmes autochtones par rapport aux mouvements de souveraineté autochtones. Plutôt, il s'agit de voir comment l'enchevêtrement de différents facteurs d'oppression mène à la création de conditions spécifiques pour les femmes autochtones. À ce sujet, Smith (2005) soutient qu'il est important de développer des théories et des pratiques capables d'articuler les liens intersectionnels entre la violence coloniale et étatique et la violence de genre. Ce propos découle du constat de l'incapacité du mouvement anti-violent mainstream à appréhender la manière dont la violence telle qu'elle est vécue par les femmes autochtones est intrinsèquement liée au génocide autochtone et au colonialisme (ibid. 116). Elle donne en exemple divers projets féministes autochtones pour montrer dans quelle mesure ils travaillent avec des cadres intersectionnels.

Ainsi, ces théorisations m'amènent à favoriser une approche intersectionnelle à l'étude de l'engagement des femmes innues²¹. Je devrai être attentive à la façon dont les enjeux soulevés par les femmes pourraient être constitués de manière plurielle, ou contestés selon différents rapports d'oppression. En particulier, je serai attentive aux rapports des femmes au conseil de

²¹ Kimberlé Crenshaw (2005) serait la pionnière du paradigme de l'intersectionnalité, lui-même issu du *black feminism* et très influencé par les théories postcoloniales. Parmi les auteur-e-s ayant contribué à l'émergence de ce courant de pensée, nommons bell hooks (1990, 2000), Chandra Talpade Mohanty (1988) et Patricia Hill Collins (1991). Un large pan de littérature récent existe sur l'intersectionnalité et plusieurs travaux utilisent un cadre intersectionnel dans leurs analyses. Voir, à titre d'exemple, Garcia (2012), Gianettoni et Roux (2010), Nira Yuval-Davis (2006), Rojas (2009) et Rousseau (2009).

bande, aux tensions relatives à la capacité du conseil de bande de répondre aux enjeux qui importent aux femmes, et à si cela se répercute dans les perceptions qu'elles ont des hommes. Cela dit, j'entends m'inspirer du propos de Patricia Roux qui, s'inscrivant dans la mouvance intersectionnelle, s'intéresse aux rapports sociaux de domination, en particulier aux conceptions que les actrices et acteurs ont de ces rapports et à la manière dont elles-ils se positionnent vis-à-vis d'eux. Dans Dumont (2008), elle dit :

Je m'intéresse en particulier aux conceptions que femmes et hommes ont de ces rapports, et à l'ancrage de ces conceptions dans leurs expériences quotidiennes vécues à partir de leurs positions sociales dominées et dominantes. Ces conceptions sont révélatrices du type d'ordre social qui leur paraît souhaitable — légitimant ou contestant l'ordre de genre, — et, conjointement, de leur propre insertion dans des rapports de pouvoir multiples constitués non seulement par le genre, mais aussi par d'autres critères telles que la classe sociale et l'origine nationale ou culturelle. Les conceptions me servent alors de guide de lecture des pratiques qu'adopte chaque personne dans sa vie quotidienne (domestique, professionnelle, conjugale, militante), dans la mesure où ces pratiques sont une manière de réguler les rapports de domination tels qu'elle les conçoit (115-16).

Ceci rejoint parfaitement le type de regard que privilégie Ortner (2006). En effet, l'auteur soutient qu'il n'est pas pertinent d'analyser une entité sociale (ou un groupe de personnes partageant une position sociale semblable) en fonction de qui elles sont et de la manière dont elles forment un tout, mais de s'intéresser aux projets qu'elles construisent et mettent en œuvre. C'est à travers leurs projets, dit-elle, que les individus créent et transforment eux-mêmes leur univers social et culturel. Je retiens l'idée que les actrices et acteurs mettent en œuvre des projets qui sont au diapason avec le type d'ordre social qui leur paraît souhaitable. C'est sur ces projets et ces conceptions que je souhaite m'attarder, cette manière de voir, dans la résistance, les formes d'actions et les pratiques qui sont privilégiées ou condamnées, ou encore la manière dont la résistance préfigure cet ordre social souhaitable.

3.2.3 Les enjeux communautaires comme enjeux de souveraineté

Une importante critique féministe autochtone s'attache à la déconstruction de la dichotomie entre les « enjeux de souveraineté » et les « enjeux de communauté ». Bonita Lawrence et Kim Anderson (2005 : 1) expliquent que le processus colonial a construit une dichotomie posant, d'un côté, les enjeux de souveraineté principalement masculins — incluant les revendications

territoriales, les batailles constitutionnelles, juridiques et étatiques — de l'autre, les enjeux communautaires principalement féminins incluant la violence faite aux femmes, la santé, l'alcoolisme, l'éducation, etc. Or, cette dichotomie résulte en grande partie de la hiérarchie créée avec l'instauration des conseils de bande et d'une nouvelle séparation entre les sphères publique et privée s'opérant au détriment des voix politiques féminines. Plutôt, on doit voir que les enjeux de communauté sont des enjeux de souveraineté. Par conséquent, une réconciliation entre les deux est essentielle à la décolonisation :

Because gender discrimination has been a central means through which the colonization of Native communities has taken place, particularly in Canada, addressing the marginalization and devaluation of women's voices becomes central to decolonization. Viewed this way, the political choices facing our communities are not, as they are frequently articulated, between "sovereignty" (men's concerns) and "community healing" (women's concerns). They are about different ways of understanding sovereignty (ibid. 4).

Dans les faits, les femmes travaillent sur un ensemble d'enjeux qui sont, selon leurs perspectives, essentiels à la survie de leur communauté (ibid. 1). Il y a lieu de déconstruire l'idée selon laquelle les enjeux de communauté constitueraient des enjeux propres aux femmes, donc des enjeux qui relèvent du privé (par rapport à des enjeux de souveraineté qui relèvent du public). Ces considérations sont essentielles puisque cette opposition entre souveraineté et communauté nous prive des visions du monde des femmes et de leurs définitions de la souveraineté et de la nation (ibid. 2).

Dans son article « Women's contribution to community healing », Castellano (2009) souligne le fait que les femmes autochtones investissent la sphère communautaire dans leur militantisme et l'invisibilité de leur travail :

Encounters that drew media attention were typically political and often confrontational as land claims and assertions of nationhood and self-determination were put forward. The voices of women were heard occasionally in political forums, but their work more often was carried out on a different stage. Their concerns centred around the family and quality of community life, harkening back to their understanding of values and knowledge passed on by the grandmothers (203).

L'auteure explique que l'implication des femmes autochtones, au cours des trente dernières années, s'est déplacée de la famille (qu'elle qualifie de sphère privée) vers le service

communautaire (qu'elle qualifie de sphère publique) (ibid. 212). Elle souligne que les femmes autochtones qualifient souvent leur travail de « guérison » (« healing »), et soutient qu'à travers leur militantisme, elles cherchent à favoriser la guérison de l'individu, mais aussi de la communauté et de la nation :

Women often describe their work as healing, in the Aboriginal sense of restoring physical, emotional, mental, and spiritual balance to the lives of individuals, families, and communities. As their work reverberates beyond their communities, they can also be seen as healing their nations, bringing a distinct approach to renewal that asserts the authority of experience and the wisdom of the heart (ibid. 204).

Castellano révèle que le militantisme des femmes autochtones a souvent cherché à repositionner les enjeux communautaires dans la sphère publique. Elle rappelle notamment que devant la Commission royale sur les peuples autochtones, laquelle s'est étalée de 1991 à 1996, les femmes autochtones ont à maintes reprises défendu l'idée que la construction de la nation passait non seulement par des transformations politiques et structurelles, mais également par la guérison relationnelle et spirituelle au niveau communautaire (ibid. 205). Bref, tout comme Lawrence et Anderson (2005), Castellano articule le lien entre le militantisme communautaire des femmes et les enjeux de souveraineté, en y ajoutant la dimension de la guérison.

Bref, ce que nous retenons ici, c'est que si l'imposition coloniale de modèles de gouvernance et de relations hétéropatriarcales a mené à l'exclusion des femmes de la sphère politique, celles-ci n'ont pas arrêté de faire de la politique pour autant, du moins depuis les années 1960. En effet, des auteures voient comment cela a mené à un certain réinvestissement politique des femmes au sein d'espaces alternatifs au conseil de bande. C'est par cet angle qu'il faut analyser le fait que les femmes autochtones sont réputées comme étant fortement engagées au sein de leur communauté, dans différentes sphères telles que la santé, le bien-être communautaire, l'éducation, etc. Ainsi, dans le contexte de l'étude présente, il y a lieu de mettre en évidence les dimensions politiques de l'engagement communautaire et les analyses locales avec lesquelles les femmes travaillent. Ensuite, il y a lieu de voir comment leurs analyses s'inscrivent dans un certain projet de société, touchent des enjeux de souveraineté et participent à des projets de décolonisation. Finalement, il y a lieu de voir dans quelle mesure

les projets qu'elles mettent en œuvre sont liés à un discours de guérison et le cas échéant, de mettre en évidence les dimensions collectives et politiques de ces discours.

3.2.4 Conceptions de la féminité, du motherwork et de l'équité des genres

Des femmes autochtones évoquent des modèles sociétaux pré-conquête pour ancrer leur engagement et lui donner sens. Notamment, elles mobilisent des conceptions qui ont trait à des formes d'organisation sociale égalitaires entre les hommes et les femmes et au pouvoir, au prestige et au leadership des femmes découlant des rôles et responsabilités joués au sein de leur société.

C'est ce que fait Kim Anderson alors que dans son livre *A recognition of being. Reconstruction of Native Womanhood* (2000), elle se donne comme objectif de puiser dans les traditions autochtones afin de faire la promotion du « *womanhood* ». Elle inscrit son projet dans le contexte historique colonial ayant retiré le pouvoir aux femmes autochtones et souhaite participer à la restauration de ce pouvoir. Anderson (2000 : 57) soutient que si les nations autochtones varient considérablement d'une nation à l'autre, les modes de vie et les organisations sociales et politiques autochtones traditionnelles tendaient à conférer un statut aux femmes bien supérieur à ceux prévalant au sein des sociétés occidentales. Selon elle, les sociétés autochtones entretenaient des relations équilibrées et le colonialisme est à la source du démantèlement d'une équité des genres. La division sexuelle du travail existait, mais les cultures, les valeurs et les pratiques prévalentes prévenaient l'émergence d'une oppression de genre semblable à ce que permettait le patriarcat occidental. Anderson donne divers exemples de mécanismes permettant d'équilibrer les relations de genre, tels que la flexibilité de la division sexuelle du travail et la relation d'interdépendance entre les hommes et les femmes, et la place réservée aux femmes dans les sphères politiques, économiques et religieuses (ibid. 61).

Certes, ces conceptions ne sont pas sans poser problème. D'abord, Anderson présente toutes les sociétés autochtones comme étant de type égalitaire, ce qui traduit mal les différences énormes entre peuples et le rôle des femmes dans chacun de ceux-ci. Les peuples autochtones d'Amérique du Nord conféraient des statuts très variables aux femmes, et leur pouvoir s'articulait très différemment selon les peuples et selon les contextes. Puis le sexisme existait au sein des sociétés autochtones, de façon variable, tout comme il existe dans toutes les

sociétés. Anderson dresse un portrait figé et romantique de la culture, comme si c'était seulement avec l'arrivée des Occidentaux que le sexisme aurait émergé. Or faut-il rappeler que les hommes autochtones ont participé à l'entretien du sexisme dans les communautés. Ainsi l'argument d'Anderson comporte un problème. Cependant, il y a certainement lieu d'abonder dans le même sens que Barker (2008), à savoir qu'avec l'arrivée des Européens et le colonialisme, le sexisme a été systématisé et grandement amplifié. Par ailleurs, comme bien d'autres militantes et intellectuelles autochtones, Anderson a certaines visées politiques qui peuvent à mon avis très bien justifier certains raccourcis et certaines représentations idéalisées des rapports sociaux de genre précolombiens. Ce que nous démontre surtout Anderson, c'est la manière dont des conceptions sur les sociétés traditionnelles autochtones au sujet du statut des femmes peuvent être mobilisées dans la résistance.

Contrairement à Anderson, Udel (2001) montre clairement que le recours à des modèles sociétaux pré-conquête égalitaires s'inscrit comme discours résistant lié à une volonté de survie culturelle et à une réaffirmation politique des femmes. De son côté, elle s'attarde à une dimension centrale de la politique de résistance des femmes autochtones contemporaines, le *motherwork*. Le *motherwork* fait référence à la valeur que les femmes autochtones donnent à leur habileté de procréer et de prendre soin de leurs enfants, de leur communauté et de la terre (Udel 2001 : 43). Plusieurs femmes autochtones contemporaines prenant la parole affirment que les femmes sont sacrées à cause de leur capacité de donner la vie et de leur lien à la terre nourricière (ibid. 44). De la responsabilité de mère découle un ensemble de responsabilités qui sont source de pouvoir et de fierté. À ce titre, le *motherwork* constitue une divergence importante avec les femmes allochtones dont la voie vers l'émancipation est ancrée dans une vision individualiste de l'existence, d'où l'écart lié aux notions de « responsabilités » et de « droits ». Or, la notion de loyauté est pour les femmes autochtones source de prestige. Il s'agit d'un leadership au féminin ancré dans une responsabilité de protéger la vie.

Ainsi, comme l'explique Udel, le *motherwork* s'inscrit en résistance d'une part avec le féministe *whitestream*, d'autre part vis-à-vis d'un historique d'oppression coloniale qui a

historiquement brimé la capacité des femmes autochtones de remplir différents rôles qui se rattachent à la maternité²². Elle explique :

Native women thus value and argue for reproductive autonomy, which they link with empowered motherwork; but, they approach this autonomy from a perspective that they feel differs from mainstream feminism. [...] Native women emphasize women's ability, sometime "privilege", to bear children. Within this paradigm, they argue, Native women's procreative capability becomes a powerful tool to combat Western genocide. Motherhood recovered, along with the tribal responsibility to nurture their children in a traditional manner and without non-indigenous interference, assumes a powerful political meaning when viewed this way (ibid. 47).

La rhétorique « *motherist* » est un discours de résistance qui s'inscrit dans un postulat de *survie culturelle* (ibid. 48). De surcroît, c'est un discours qui permet l'affirmation de la dignité des femmes et de leurs contributions aux cultures autochtones (ibid). Udel met de l'avant que les femmes autochtones contemporaines revitalisent des modèles traditionnels pour réformer les rôles que jouent les femmes dans et hors réserve et pour valoriser leur leadership (ibid. 53). Ceci rejoint le propos d'Anderson qui, ailleurs dans son ouvrage précité, offre une perspective plus critique sur le sujet. Elle parle de « l'idéologie du *motherhood* » et du pouvoir revendiqué par les femmes via cette idéologie : « Aboriginal women have a claim to authority through this ideology, for we not only birth the people, we have been given lifetime responsibility to nurture the people » (Anderson 2000 : 169). Bref, le *motherwork* participe à un discours politique évoquant la survie culturelle et le rôle des femmes autochtones dans cette lutte.

Selon Udel, les « *Native motherist* » forcent une remise en question des critiques féministes ancrées dans le modèle familial occidental de la famille nucléaire et de la manière dont le genre organise les sphères publiques et privées. Notamment, elles démontrent que le « domestique » dépasse la famille nucléaire et inclut la parenté et la communauté (Udel 2001 : 49-50). Elle cite Evelyn Nakano Glenn qui explique que les femmes racisées sont « often the core of community organizations, and their involvement is often spurred by a desire to defend

²² Udel parle notamment du fait que la sexualité et l'autonomie reproductive des femmes ont fait l'objet d'un contrôle colonial qui est intrinsèquement lié à la tentative de génocide des peuples autochtones. Les mariages avec des hommes blancs, l'idéologie chrétienne imposant de nouveaux idéaux féminins, les écoles résidentielles et la stérilisation massive involontaire des femmes autochtones aux États-Unis dans les années 1970 sont parmi les facteurs qui ont contribué à la perte de pouvoir des femmes sur leur sexualité, la régulation des naissances et le droit à la maternité, à la famille et à la transmission culturelle (Udel 2001 : 43).

their children, their families, and their way of life » (ibid. 50). Alors que les féministes occidentales voient la famille comme le site de l'oppression de genre (ou conflit de genre), les femmes autochtones la voient comme une source de résistance à l'oppression vis-à-vis des institutions extérieures et comme un repère pour la survie individuelle et la transmission des traditions culturelles (ibid. 51). Ceci rejoint encore une fois le propos d'Anderson. En effet, l'auteure s'intéresse aux manières dont, contre les constructions racistes coloniales, les femmes autochtones récupèrent leurs traditions culturelles et construisent des représentations positives d'elles-mêmes. Elle décrit comment les législations et attitudes coloniales ont opprimé les femmes et ont eu des impacts négatifs sur leurs vies. Puis, abordant le thème de la résistance, elle cerne les manières dont les femmes ont résisté aux définitions négatives de l'être (*negative definitions of being*). Elle dégage les fondations sur lesquelles repose la résistance des femmes, c'est-à-dire des facteurs qui ont eu une influence décisive sur leur capacité de résister. Je retiens ici trois fondations. La première est la famille, dépeinte comme étant ce qui donne aux femmes leur force, via le filet de sécurité qu'elle leur procure. La deuxième fondation est le sens de communauté, favorisant une identité positive. La troisième est une connexion au territoire, élément fondamental à l'identité et à la guérison. On retrouve aussi la langue, la transmission orale et la spiritualité (Anderson 2000 : 116).

Ces conceptions d'une résistance ancrée dans la famille et la communauté offrent un nouvel éclairage sur les représentations des hommes autochtones et des relations de genre. Ainsi, si la politique de résistance est ancrée dans le fait de récupérer et réaffirmer ses responsabilités en tant que femme, il en va de même pour les hommes. Selon Udel (2001), les femmes autochtones perçoivent que les hommes aussi sont en perte de statut et d'autosuffisance traditionnelle :

If Native women are to fulfill traditions of female leadership, they argue, Native men must reclaim their responsibilities so that the enterprise of supporting indigenous survival and prosperity can move forward. Native women repeatedly fault white feminists for the devaluation of men in their revisionary tactics. [...] Native activists fault Western hegemony and capitalism as systems responsible for alienating so many Native men from their traditional responsibilities (54).

Pour Udel, alors que les féministes occidentales pourraient associer ce désir de restauration de la « psyché mâle » à un signe de soumission des femmes aux hommes, pour les théoriciennes

et militantes autochtones contemporaines, ce n'est pas le cas. En effet, elles prescrivent « [...] the solidification of a communal, extended network of support that acts as the family » (ibid. 55). D'autres auteures comme Anderson (2000 : 173) formulent l'idée d'un rétablissement de l'équilibre entre les genres. Encore une fois, ce discours fait référence, d'une part, à un équilibre supposé entre les genres au sein des sociétés traditionnelles et, d'autre part, à un déséquilibre entre les genres créé ou accentué par l'imposition d'un système patriarcal sur les sociétés autochtones, processus incarné par le système politique des conseils de bande.

Nous retenons donc que l'image des modèles sociétaux pré-conquête égalitaires participe à la politique de résistance des femmes autochtones. Certains rôles et responsabilités traditionnels sont mobilisés dans la résistance et sont source de fierté, en particulier ceux liés au *motherwork*. Ces discours révèlent moins les attributs de sociétés autochtones anciennes que la manière dont les femmes autochtones s'approprient certaines représentations, construisent des représentations positives d'elles-mêmes et incarnent dans leurs pratiques militantes un ordre social qui leur paraît souhaitable. Les écrits que nous venons d'examiner nourrissent les réflexions critiques d'Ortner (2006) dans la mesure où ils évoquent que dans la résistance le culturel vient en soutien au politique. Les femmes autochtones s'approprient ces représentations, non pas strictement afin de construire un texte crédible aux yeux du public (Scott 2008) (ce qui nous ramènerait à proposer que le *motherwork* est avant tout une forme d'essentialisme stratégique), mais pour faire sens de leur engagement, construire une image positive de soi-même et incarner un ordre social souhaitable.

Dans le cadre de cette recherche, nous nous pencherons sur la construction des subjectivités politiques des femmes innues et des représentations que se font les femmes d'elles-mêmes et de leurs relations avec les hommes. En particulier, nous nous attacherons à certains écrits ethnographiques portant sur le statut des femmes au sein des sociétés algonquiennes comme celle des Innu-e-s et analyserons les récits des femmes à la lumière de ceux-ci. De cette manière, nous pourrions observer si, dans la résistance des femmes innues vis-à-vis du Plan Nord, certaines conceptions sont mobilisées pour donner sens à l'engagement individuel ou encore à la résistance dans son articulation collective.

Cela dit, la rhétorique « *motherist* » sera comprise comme un discours parmi d'autres qui est disponible pour les actrices. Il sera en outre intéressant d'explorer la variété des discours et la variété des subjectivités politiques des femmes innues rencontrées. Comme le dit Mihesuah (2003 : 6-7), « [t]here exists a spectrum of multi-heritage women in between “traditional” and “progressive”, possessing a multitude of opinions about what it means to be a Native female. There is no one voice among Natives because there is no such thing as the culturally and racially monolithic Native women ». Retenons donc que certaines représentations genrées font partie des outillages des femmes dans leur engagement et dans la construction de leurs subjectivités politiques, mais qu'elles ne doivent pas venir s'imposer sur toutes les femmes autochtones. C'est cette multiplicité des voix et l'unicité de chacune qui devraient constituer le cœur et la densité de ce mémoire.

Concepts mobilisés en lien avec la culture de résistance.

Le projet d'étudier la *résistance au quotidien* (Scott 2008) s'arrime bien au constat que les femmes investissent des sphères politiques moins visibles du public, mais qu'elles participent tout autant à une politique de résistance. Il s'agit donc d'étudier les différentes formes d'implication qui peuvent s'articuler en dehors des structures politiques formelles, en particulier dans la sphère communautaire. Aussi, les théories produites par des femmes autochtones offrent des réponses contextualisées aux préoccupations mises de l'avant par Ortner (2006). Premièrement, on peut effectivement voir que les femmes innues ont une culture de résistance relativement cohérente du fait que leur situation d'oppression les a amenées à investir des espaces spécifiques de participation politique. Ceci dit, l'intersectionnalité permet d'expliquer que diverses cultures de résistance ne sont pas mutuellement exclusives. Elles sont, pour récupérer à mon compte le concept de Sally Falk More (1973), des champs sociaux semi-autonomes au sein desquels peuvent se reconnaître et se rassembler à divers niveaux divers actrices et acteurs. Deuxièmement, nous avons vu dans quelle mesure certaines conceptions des devoirs et responsabilités des femmes autochtones sculptent profondément le sens donné à l'engagement et les formes d'engagement. C'est une belle démonstration de l'approche théorique de la culture mise de l'avant par Ortner (2006) : la culture sculpte et soutient l'articulation du politique et doit être au cœur de l'analyse. Ainsi, les subjectivités politiques se constituent à partir de certaines idéalizations d'une culture

ancienne. Ceci est très visible dans les discours offerts comme texte public. Ceci dit, ces représentations ne sont pas strictement des images instrumentales à la lutte; elles permettent aussi la construction d'une image positive de soi-même et une reprise de pouvoir faisant suite à une perte de pouvoir historique qui, elle, est bien réelle.

Zanotti (2013), dans son étude sur le pouvoir des femmes kayapo, suggère aussi que l'analyse de la participation des femmes au sein des stratégies de résistance devrait inclure non seulement les modes de résistance publique et hautement dramatique, mais aussi l'étude des espaces de négociation et de résistance au quotidien. Elle prend la théorie de Scott pour parler des actions informelles, qui ne requièrent aucune coordination et qui font partie des espaces de négociation (negotiated politics) de tous les jours. Elle définit les femmes comme des actrices distinctes au sein du processus politique et voit la communauté (ou le village) comme un espace pertinent à l'étude de la résistance au quotidien : « Honing in on community spaces as salient spheres of everyday life and resistance, I acknowledge the way in which Kayapo' women are using distinct areas of village landscapes » (Zanotti 2013 : 348-349). Si, de son côté, elle cerne la communauté dans sa dimension spatiale, de mon côté je cerne davantage la communauté dans sa dimension sociale, c'est-à-dire dans les relations sociales qui s'y définissent et comme espace politique qui se définit en opposition au conseil de bande.

Ainsi, dans le cadre de cette recherche, je propose de concevoir la communauté comme un espace de résistances quotidiennes au sein duquel les femmes innues investissent des espaces de participation politique distincts. Ceci m'amène ici à définir la communauté de deux manières complémentaires. D'une part, j'appréhende la communauté, ou la vie en communauté, comme une réalité récente qui se définit avec la sédentarisation et la création du système de réserves (Bousquet 2009 : 62). D'autre part, je vois la communauté comme un espace d'engagement politique, qui se définit comme une alternative à la sphère politique du conseil de bande. Donc, la résistance au quotidien vise à saisir les espaces de participation politique qui se déploient à l'extérieur des sphères politiques formelles.

3.3 Engagement et carrières militantes

Dans le cadre de cette recherche, je privilégie l'étude de l'engagement et des trajectoires militantes des femmes innues. À mon sens, ce choix répond bien à la troisième proposition

d'Ortner (2006) qui consiste à recentrer l'étude de la résistance sur l'actrice ou l'acteur résistant-e. L'engagement est un concept peu développé au sein de la littérature portant sur la résistance. Ceci est en partie attribuable au fait qu'il trouve difficilement un équivalent dans la littérature anglophone. Toutefois, Guillaume et Quiénard (2004), dans leur article « Engagement social et politique dans le parcours de vie », définissent l'engagement comme un processus de subjectivation s'activant dans un espace de participation sociale :

C'est dans ces espaces que, mus par des valeurs et des intérêts généralement divergents et mobilisant des ressources très variables, des acteurs individuels et collectifs se rencontrent, débattent, argumentent, se confrontent les uns aux autres. Et que cette action, dès lors qu'elle fait l'objet d'une réappropriation subjective ou d'une formulation collective, devient engagement. L'engagement social et politique n'a pas une forme unique : il peut être militant, bénévole, associatif, syndical... (6).

Or, plus que sur le *fait* de l'engagement, je me penche sur les trajectoires militantes des femmes innues, puisqu'il s'agit moins de saisir le moment déclencheur de l'engagement individuel que de replacer un moment précis d'engagement, ce moment étant celui visible à l'œil du spectateur, dans ce cas-ci moi en tant que chercheuse — dans le creuset du récit de vie de la protagoniste. Mon intérêt se situe au niveau des histoires de vie au sein desquelles se trace un processus d'engagement tel qu'il est défini et vécu par les actrices.

En ce sens, je m'inscris davantage dans la lignée de la sociologie du militantisme qui s'appuie depuis une dizaine d'années sur le concept de *carrière militante* (Fillieule et Pudal 2010 : 171). Ce concept permet de penser l'engagement de manière temporelle et de l'étudier via

[...] les questions de prédispositions au militantisme, du passage à l'acte, des formes différenciées et variables dans le temps prises par l'engagement, de la multiplicité des engagements le long du cycle de vie (défection [s], déplacement [s] d'un collectif à l'autre, d'un type de militantisme à l'autre) et de la rétraction ou extension des engagements (ibid. 172).

Bref, il s'agit d'appréhender l'engagement dans ses différentes périodes et différents contextes. Le concept de *carrière militante* a l'avantage de permettre de penser la subjectivité, c'est-à-dire le sujet qui interprète et réinterprète au fil du temps ce qui lui arrive. Cette démarche est englobante en ce sens qu'elle implique de s'intéresser au « sens que revêt pour les individus cette activité sociale spécifique qu'est le militantisme », dans le cas qui nous intéresse, aux

définitions données de l'engagement par les femmes innues (Fillieule 2001 : 203). Puis, l'analyse des carrières met l'accent sur le processus de l'engagement, mais aussi sur la fluidité des identités sociales. Comme le résumant Fillieule et Pudal (2010 : 172), elle « implique la prise en compte de deux dimensions essentielles des identités sociales : dans une perspective diachronique, celle de la transformation des identités; dans une perspective synchronique, celle de la pluralité des sites d'inscription des acteurs sociaux ».

Enfin, une dimension importante à l'étude des carrières est les rétributions du militantisme, soit « les bénéfices matériels ou symboliques que les individus pensent retirer de l'engagement » (ibid. 176). Cet intérêt particulier pour les rétributions découlerait, selon Fillieule et Pudal (2010 : 166-167), d'une désacralisation de la figure du militant dépeinte autrefois comme sujet désintéressé et dont les mérites doivent être exposés. L'étude contemporaine de la/du militant-e ancre sa vérité dans l'histoire telle qu'elle est racontée et interprétée par son sujet, ce qui permet à ces auteurs de poser les questions suivantes : « Pourquoi, à telle ou telle étape de la trajectoire, l'engagement dans une activité militante devient possible? » ou « À quelles conditions les bénéfices retirés de cet engagement se maintiennent-ils et pourquoi les rétributions en viennent-elles parfois à s'épuiser? » (ibid. 177). Dans l'ouvrage *Le sexe du militantisme* (2009), les articles de Duneza (2009) et Guyon (2009) utilisent comme équivalent au terme de carrière celui de trajectoire, terme que j'utilise également lors de la réalisation des entretiens.

Chapitre 4 : Éléments contextuels

4.1 Contexte juridico-politique

Dans l'optique de saisir les mouvements de résistance innus vis-à-vis du Plan Nord, il convient de s'attarder au contexte juridico-politique actuel sous-tendant les relations entre les Innu-e-s et les gouvernements canadien et québécois. Il y a lieu de rappeler, dans un premier temps, un événement marquant de l'histoire politique autochtone au Canada, soit la signature en 1975 d'un traité moderne entre le gouvernement fédéral, le gouvernement du Québec et les Cris de l'ouest du Québec, appelé la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ). La CBJNQ est la conséquence d'un litige qui opposa le gouvernement du Québec aux Cris de la Baie-James concernant l'exploitation des ressources naturelles dans le nord du Québec. Le conflit concerne un projet interpellant les sentiments nationalistes des Québécois et dont un des objectifs est d'asseoir la souveraineté territoriale de l'État québécois : le projet hydroélectrique de la Baie-James. Lancé en 1971, ce projet comprenait un important complexe hydroélectrique prévoyant altérer une vingtaine de rivières et se déployant en 3 phases : le complexe La Grande, le complexe Grande-Baleine et le complexe Nottaway-Broadback-Rupert (Chaplier 2006 : 105). La résistance crie finit par forcer le gouvernement du Québec à négocier le premier traité de revendications territoriales globales au Canada en 1975, deux ans après le jugement Malouf et le jugement Calder (Charest 1992 : 55-76; Dupuis 1993b : 37).

Le jugement Calder est compris comme marquant un point tournant dans l'histoire juridique autochtone. Avant 1973, le système juridique canadien ne reconnaissait pas les droits ancestraux des autochtones : le droit au territoire n'existait que dans la mesure où il n'avait pas été cédé par traité. Le jugement Calder émis en 1973 reconnaît que les droits autochtones sont toujours vivants du fait qu'ils occupaient et utilisaient le territoire avant l'arrivée des Européens. Autrement dit, les terres publiques dont les provinces réclament la propriété exclusive sont en fait des terres sur lesquelles les Premières Nations n'ont jamais cédé leurs titres autochtones et leurs droits ancestraux (Charest 2003 : 185-186; Dupuis 1993b : 37). Cet état de fait juridique force le gouvernement à adopter en 1973 sa première politique de revendications territoriales (Affaires autochtones et Développement du Nord Canada 2014). Or, plutôt que d'entamer un processus de règlement de nation à nation à partir de la reconnaissance de la souveraineté existante des Autochtones, le gouvernement du Canada

s'engage dans un processus de règlement impliquant la cession des droits ancestraux en échange de nouveaux droits. Cette politique cherche donc à confirmer de façon définitive la souveraineté de l'État canadien. La CBJNQ est à ce jour le seul règlement des revendications territoriales globales adopté selon la politique de 1973, le faisant le seul traité moderne actuellement en vigueur au Canada. Adhérant aux modalités de cette dernière, la CBJNQ permet un échange de droits. D'un côté, la nation crie et les Inuits se voient attribuer de nouveaux droits s'apparentant à des droits de gestion et d'utilisation du territoire, de même que des compensations monétaires. En échange, ils acceptent que le développement se poursuive sur leur territoire et renoncent au droit de veto. Surtout, ils acceptent de céder tous leurs droits et intérêts sur le territoire (Saint-Hilaire 2003 : 402). En 1978, la nation naskapie signe la Convention du Nord-Est québécois, une entente accessoire à la CBJNQ et aux dispositions semblables. D'autres ententes sont depuis venues se greffer à cette importante convention.

Dans la foulée des événements entourant la signature de la CBJNQ, l'Association des Indiens du Québec éclate. L'organisation, qui jusqu'alors défendait les intérêts de toutes les bandes indiennes du Québec et luttait pour un règlement des revendications territoriales pour l'ensemble de celles-ci, déplore que le règlement du litige divise les différentes nations autochtones qui avaient jusque là fait front commun (Dupuis 1993b : 38-39). C'est alors que les trois communautés attikamekw et huit des neuf communautés innues situées à l'intérieur des frontières du Québec forment en 1975 le regroupement Conseil Attikamekw-Montagnais (CAM) (la communauté de Uashat mak Mani-Utenam s'y joignant deux ans plus tard) (Charest 2001a : 256). Cette corporation sans but lucratif se donne comme mandat de défendre les intérêts et les droits des Attikamekw et des Innu-e-s (Dupuis 1993b : 35; Lacasse 2004 : 215). La CBJNQ leur donne d'emblée du pain sur la planche. En effet, le territoire qu'elle couvre est aussi en partie territoire anishnabe, attikamekw et innu. Or, en 1977, une législation venant ratifier la convention stipule que les droits ancestraux ou autochtones de *toutes* les nations autochtones sur le territoire délimité par la Convention sont éteints et ce, qu'elles soient signataires du traité ou non. Le CAM conteste avec véhémence cette loi à coup d'injonctions, mais sans succès (Dupuis 1993b : 35). En guise de réponse aux protestations, le gouvernement fédéral relègue au gouvernement provincial, via l'article 2.12 de la Convention,

l'obligation de négocier avec les non-signataires de la CBJNQ. Aujourd'hui, le contentieux entourant l'interprétation de cette loi est toujours débattu (ibid. 39). Les Attikamekw, Innu-e-s et Anishnabek considèrent que leurs droits ne peuvent pas être éteints dans la mesure où ils n'ont jamais été consultés et n'y ont jamais consenti.

Depuis quarante ans, les négociations avec les Innu-e-s se poursuivent, sans toutefois déboucher. C'est le fondement même de la politique des revendications territoriales globales, qui demandent l'extinction des droits et titres ancestraux, auquel les représentants de la nation innue refusent de céder. La Loi constitutionnelle de 1982 confirme pourtant que les droits et titres ancestraux sont garantis et permet des règlements judiciaires qui reconnaissent les droits ancestraux plutôt que de les éteindre. Elle somme l'État d'entamer les mesures nécessaires à cette reconnaissance et au règlement des revendications faites par les Autochtones (Dupuis 1991 : 27). Suite à cette avancée constitutionnelle, certaines communautés innues allaient peut-être parvenir à obtenir un règlement qui permettrait la reconnaissance des droits ancestraux. En effet, le fondement de l'Approche commune et de l'Entente de Principe d'Ordre Général (EPOG), deux documents signés respectivement en 1999 et 2004 par les deux paliers de gouvernements et 4 des 11 communautés innues vivant du côté de la frontière québécoise, indiquaient une pleine reconnaissance des droits ancestraux tels que définis dans la Loi constitutionnelle de 1982 (Saint-Hilaire 2003 : 396, 420). Cela dit, pour faire l'objet d'un règlement complet sur les revendications territoriales, les parties devaient définir une entente finale, entente qui n'est toujours pas atteinte. Particulièrement, depuis 2010, l'état des négociations semble avoir régressé : le gouvernement fédéral a affirmé son refus d'endosser la clause permettant une reconnaissance formelle des droits ancestraux (Conseil tribal Mamuitun mak Nutashkuan 2010).

Le CAM a eu une histoire mouvementée marquée par diverses sources de dissension entre les nations attikamekw et innues et aussi entre les différentes communautés innues qu'elle a représentées. À sa dissolution en 1994, trois corps organisationnels administratifs déjà existants reprennent le flambeau de la négociation : le Conseil tribal Mamit Innuat (plus tard renommé Mamu Pakatatau Mamit) (Nutashquan, Pakua Shipi, Unamen Shipu et Ekuanitshit), le Conseil tribal Mamuitun (Mashteuiatsh, Essipit, Uashat mak Mani-Utenam et Betsiamites)

et le Conseil de la Nation Atikamekw (Manawan, Obedjwan et Weymontaci) (Dupuis 1993b : 43). La communauté de Matimekush-Lac John, dont la majorité du territoire fut absorbée dans la CBJNQ, s'engage quant à elle seule dans le processus de négociation (Charest 2001a : 257). En 1998, Uashat mak Mani-utenam se retire pour une durée indéterminée du processus de négociation dans lequel est engagé le Conseil tribal Mamuitun (Conseil tribal Mamuitun mak Nutakuan- Négociation 2012). Puis, lors de la signature de l'Approche Commune, le document de travail ayant servi de base à la rédaction de l'EPOG, la division se renforce : le Conseil tribal Mamuitun entérine le document alors que le Conseil Mamit Innuat refuse de signer (Lacasse 2004 : 217). À ce moment, Nutashquan quitte Mamit Innuat pour se joindre à Mamuitun. Puis, en 2005, Pessamit se retire pour une durée indéterminée du processus de négociation dans lequel est engagé le Conseil tribal Mamuitun mak Nutakuan (Conseil tribal Mamuitun mak Nutakuan- Négociation 2012).

Plusieurs communautés se sont retirées des processus de négociation et ont refusé d'adhérer à l'EPOG. Aujourd'hui, seulement trois communautés adhèrent toujours à cette dernière : Nutashquan, Essipit et Mashteuiatsh. Désormais rassemblées sous le nom de Regroupement Petapan, ces dernières publient en juin 2011 un communiqué de presse informant que, dans l'espoir de dénouer l'impasse dans laquelle se trouvent les négociations, elles acceptent d'analyser une proposition portant sur une « nouvelle formule de certitude des droits » (Regroupement Petapan 2011). Le conseil tribal Mamit Innuat représente quant à lui trois communautés de la Basse-Côte-Nord (Ekuanitshit, Unamen Shipu et Pakua Shipi) tandis que Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush Lac-John se sont depuis 2006 regroupés au sein de la Corporation Ashuanipi. Au Labrador, des processus de négociation sont également en cours. Les deux communautés innues, Natuashish et Sheshatshit, sont représentées par l'organisation Innu Nation. En 2011 sera signée une entente de principe sur les revendications territoriales globales entre les Innu-e-s du Labrador, le gouvernement de Terre-Neuve-Labrador, le gouvernement du Canada (Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam 2011).

Les processus de négociation entre l'État et les Innu-e-s n'ont pas freiné le développement. L'entente sur les mesures provisoires signée en 1988, censée protéger les intérêts innus et attikamekws pendant la période de négociation du CAM, n'a pas permis de suspendre

l'atteinte à leurs droits ancestraux que constituaient les projets de développement (Dupuis 1993b : 47; Charest 2001a : 258-260). On s'en est tenu à établir des directives vagues, telles que de faciliter la participation de ces derniers à des projets dans l'objectif d'en tirer des bénéfices économiques. Ceci remet en contexte les discours mis de l'avant par les Innu-e-s dans le cadre de projets d'exploitation de ressources naturelles, qui s'évertuent à rappeler qu'ils-elles n'ont jamais renoncé à leurs droits ancestraux. Cette affirmation s'inscrit, d'une part, dans le contexte juridique qui garantit la reconnaissance de droits ancestraux sur les territoires n'ayant jamais été cédés, d'autre part, dans le contexte historique d'un conflit qui perdure depuis quarante ans et dans lequel les Innu-e-s défendent activement le droit de ne pas éteindre leurs droits et titres par la signature d'un traité. Par ailleurs, les Innu-e-s rappellent qu'ils n'ont jamais renoncé à leurs droits, ni dans la partie du Nitassinan conventionnée (par la CBJNQ), ni dans le reste du Nitassinan pour lequel il n'y a jamais eu de règlement de revendications territoriales. La scission territoriale qu'a entraînée l'imposition du régime légal qu'est la CBJNQ a par ailleurs des implications importantes dans le déploiement des projets d'exploitation des ressources naturelles. Dans la partie du Nitassinan assujettie à la CBJNQ, les projets peuvent se faire sans égard pour les Innu-e-s. L'impasse juridique est aussi aggravée par les divisions internes à la nation innue. Alors que les signataires de l'EPOG vivent un recul important depuis que le gouvernement fédéral au pouvoir refuse de signer l'entente finale qui reconnaîtrait les droits ancestraux, les non-signataires n'adhèrent pas à l'EPOG dans son ensemble. Cette situation facilite l'inaction du gouvernement et encourage une politique qui cherche à rallier une partie suffisante des communautés à l'acceptation de ses projets.

Qui plus est, la signature d'une entente de principe par les Innu-e-s du Labrador a fait réagir les communautés innues du Québec qui ont des revendications territoriales de part et d'autre de la frontière. En effet, puisque ces négociations outrepassent les revendications innues du Québec, la signature d'une entente finale entraînerait une nouvelle étape d'extinction des droits ancestraux, semblable à ce qu'a provoqué la ratification de la CBJNQ en 1977. C'est pourquoi, le 18 novembre 2011, Innu Takueikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM) réagit à la signature de l'entente de principe et dit que bien qu'il soit sympathisant du fait que leurs « frères et sœurs innus cherchent un redressement des injustices du passé et qu'ils désirent

améliorer leur vie avec cette entente territoriale », il dénonce le fait que le gouvernement fédéral contourne les droits ancestraux des Innu-e-s toujours existants au Labrador (Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam 2011). Les Innu-e-s d'Uashat mak Mani-Utenam réclament d'être considérés dans les dossiers qui concernent leurs territoires ancestraux du côté du Labrador, par exemple, dans le dossier des barrages hydroélectriques sur la rivière Churchill ou plus récemment, dans le dossier du moratoire sur la chasse au caribou imposé aux Autochtones par le gouvernement terre-neuvien. Comme nous le verrons maintenant, le Plan Nord s'inscrit dans ce contexte juridico-politique général et est conditionné par celui-ci.

4.2 Le Plan Nord et les Autochtones

Portrait global

Lancé en mai 2011, le Plan Nord est un projet de développement que le gouvernement du Québec définit comme un des « plus grands chantiers de développement économique, social et environnemental de notre époque » (Gouvernement du Québec 2011 : 20)²³. Ancré dans une vision moderne du développement, ce projet présente le potentiel minier, forestier, hydroélectrique, éolien, bio-alimentaire et touristique du nord du Québec comme un vecteur assuré de création de richesse et de bien-être. Le territoire d'application de ce projet s'étend au nord du 49^e parallèle, ce qui équivaut à 72 % du territoire du Québec (ibid. 8). Il prévoit 80 milliards en investissement public sur 25 ans (ibid. 6). Pour assurer la coordination de la réalisation des investissements publics, une société d'État, la Société du Plan Nord, est créée (ibid. 18). On dit que le déploiement du Plan Nord se fera dans le respect des orientations de la Table des Partenaires (ibid. 18).

Dans son projet, le gouvernement du Québec parle d'une participation des Premières Nations et des Inuits au développement qu'il définit comme des partenaires. En vertu des paramètres établis par les Premières Nations et les Inuits au début des négociations, il affirme que certains critères sont conditionnels à l'établissement d'un réel partenariat : (1) le maintien d'une

²³ La description qui suit s'appuie sur l'examen des documents promotionnels du Plan Nord tels que présentés en 2011. Ainsi, l'analyse proposée s'attache au Plan Nord dans la forme qu'il a prise sous le gouvernement libéral de Jean Charest. Suite à l'arrivée au pouvoir du Parti Québécois en septembre 2012, Pauline Marois a souhaité relancer un Plan Nord à saveur péquiste en le rebaptisant « Nord pour tous ». Puis, lors de la réélection du parti libéral au printemps 2014, Philippe Couillard a relancé une nouvelle fois le Plan Nord. Cependant, les mobilisations auxquelles je m'attarde s'articulent d'abord et avant tout vis-à-vis du Plan Nord dans sa première mouture, ce qui explique que je me limite à analyser ce dernier.

relation de nation à nation, (2) l'obligation de consulter adéquatement les populations, (3) la participation des Autochtones tant aux processus décisionnels qu'à la réalisation des projets de développement, (4) le respect du principe du développement durable, (5) le respect de la culture et de l'identité autochtone, (6) le respect des traités, des ententes et des conventions déjà signés et à venir (ibid. 23). Aussi, la population habitant le territoire du Plan Nord est invitée à « combler une partie importante » des nouveaux besoins en matière de main-d'œuvre, élément qui vise notamment les femmes autochtones : « Les femmes, les Autochtones et les jeunes qui habitent le territoire du Plan Nord figurent parmi les populations ciblées pour faire partie d'une main-d'œuvre locale qualifiée et valorisée dans les secteurs souvent non traditionnels et méconnus » (ibid. 38).

Le gouvernement du Québec soutient que le Plan Nord sera réalisé en respect avec les ententes conclues avec les Autochtones et avec les obligations qu'il a envers ceux-ci. Le Plan Nord ne pourra se substituer aux mécanismes actuels établis par la CBJNQ (ce qui n'est pas surprenant, étant donné qu'il s'agit d'un traité moderne faisant l'objet d'une protection constitutionnelle) et ne créera pas de préjudice dans le contexte d'autres négociations (faisant référence aux négociations en cours avec la nation innue et à une potentielle éventuelle reconnaissance des territoires ancestraux). Finalement, le partenariat se concrétise à deux niveaux : au niveau des ententes entre des communautés autochtones et l'État (le gouvernement du Québec) et au niveau des ententes entre des communautés et des corporations (des compagnies minières ou Hydro-Québec). À titre d'exemple, la Paix des Braves (2002) et l'entente Sanarrutik (2002) font figure de partenariats avec l'État, tandis que l'entente signée entre la nation naskapie et la compagnie New Millenium (projet DSO) ou encore celle conclue entre les quatre communautés innues de la Basse-Côte-Nord et Hydro-Québec (projet Romaine) sont qualifiées de « partenariat moderne » (ibid. 22).

Le Plan Nord ou les projets miniers qui le composent

Le Plan Nord contient plusieurs projets miniers vedettes qui touchent de plus près les communautés d'Uashat, Mani-Utenam et Matimekush Lac-John (voir Annexe 1)²⁴. Dans la

²⁴ Cet état des lieux s'appuie encore une fois sur les documents promotionnels du Plan Nord présentés en 2011, de même que sur la documentation accessible au public en 2012 sur les différents projets miniers en cours. Il

région de Sept-Îles, Investissement Québec et Yara International ASA projettent d'exploiter un gisement d'apatite (Mine Arnaud). Dans la région de Fermont, Arcelor Mittal prévoit d'ouvrir deux nouvelles mines ferrifères (Mont Wright et Fire Lake). Dans la région de Schefferville, Tata Steel et New Mineral Iron forment la compagnie Tata Steel Minerals Canada Limited (TSMC) et développent leur projet DSO (Direct Shipping Ore), projet qui vise à récupérer et mettre à profit le site délaissé par IOC en 1982. Plus au nord, Adriana Resources s'est implanté dans la région du lac Otneluk dans l'espoir d'éventuellement y ouvrir « la plus imposante mine de l'histoire du Canada, tous métaux confondus », et qui nécessiterait la construction d'un chemin de fer de 850 km jusqu'au port de Sept-Îles (Fontaine 2011). Plus à l'est, Quest Rare Minerals prévoit exploiter un site riche en terres rares à Strange Lake. Le Plan Nord rassemble sous son égide autant les projets miniers en phase d'exploration avancée que des projets à venir. Par contre, il exclut les projets miniers du côté du Labrador. Ainsi, dans la région de Schefferville, Labrador Iron Mine développe plusieurs sites miniers ferrifères du côté du Labrador (LIM). Puis, le projet Kémag de New Millenium et Tata Steel, présent dans les documents promotionnels du Plan Nord, fait partie d'un projet à plus grande échelle (le projet Taconite) et a son projet jumeau labradorien, le projet Labmag.

Les ententes entre des communautés et des corporations sont réalisées selon le modèle des Ententes sur les Répercussions et les Avantages (ERA). Sophie Thériault (2010) résume :

[Les ERA] ont essentiellement pour objet d'atténuer les répercussions des projets de développement minier sur les collectivités autochtones et leur environnement, d'instaurer des rapports formels entre les Autochtones et l'industrie et d'aménager la participation des Autochtones à l'économie des mines, notamment par la voie de programmes de formation, de garanties d'emplois, de préférence dans l'octroi des contrats et de compensations financières (242).

De nombreuses ententes de type ERA ont été signées entre des conseils de bande et des compagnies minières. À l'été 2011, la communauté de Matimekush-Lac John conclut simultanément deux ERA avec les compagnies minières Labrador Iron Mine (LIM) (le 7 juin 2011) et Tata Steel Minerals Canada (TSMC) (le 8 juin 2011) (Labrador Iron Mines Holdings Limited 2015, New Millenium Iron Corp 2015). De son côté, ITUM a signé ou est en

n'est pas exhaustif et il exclut un grand nombre des activités d'exploration minière qui se déroulent sur le Nitassinan.

négociation avec plusieurs compagnies minières. Déjà, en 2008, les Uashaunnuat (les Innu-e-s d'Uashat mak Mani-Utenam), ITUM et Consolidated Thompson concluent une ERA concernant la mine de fer du Lac Bloom (Consolidated Thompson Iron Mines ltee 2008). En l'espace d'un an en 2011 et 2012, ITUM conclut aussi trois ERA avec différentes compagnies minières : LIM, TSMC et Arcelormittal (Gougeon 2012). Puis, en 2012, Champion Minerals et ITUM parviennent à conclure un protocole d'entente exclusif concernant le développement potentiel d'un nouveau réseau de transport ferroviaire multi-usager entre la région de Fire Lake Nord et le port de Pointe-Noire à Sept-Îles. La participation d'ITUM à ce projet est toutefois conditionnelle à la négociation d'ententes définitives entre les parties concernant différents projets ferrifères dont Champion est partie prenante. La multinationale détient plusieurs propriétés dans la région de Fermont (17 propriétés dont celle de Fire Lake Nord) et dans la région de Schefferville (propriété Lac Attikamagen) (Champion Minerals inc. 2012). Aussi, en mai 2012, ITUM et la compagnie Cap-Ex Venture concluent une entente définitive concernant des travaux d'exploration, près d'un an après qu'ITUM ait dénoncé publiquement l'attitude de la multinationale alors qu'elle poursuit ses travaux d'exploration le long de la frontière Québec-Labrador sans l'aval du conseil de bande et ce, tout en reniant une entente ayant été conclue entre les partis dans le passé (Dupont 2011; Lévesque 2012). Selon Gougeon (2012), il est attendu que d'autres propositions d'ententes de type ERA seront soumises aux Innu-e-s concernant de futures mines, notamment pour les projets d'Adriana, de Champion, d'Alderon et de Century.

Le Plan Nord macro : regard critique

Bien qu'il contienne un ensemble de projets de développement, le Plan Nord favorise d'abord la mise en valeur du potentiel minier du territoire. Il importe de distinguer le Plan Nord en tant que stratégie politique - avec des stratégies de vente et des dispositions mises en place par l'État afin d'encourager l'investissement des compagnies minières- de l'exploitation minière en tant que telle. Le nord du Québec vit une période d'intensification des activités minières, mais ces activités dépendent d'autres facteurs que la volonté politique du gouvernement québécois, qu'il soit libéral (Plan Nord) ou péquiste (Nord pour Tous), et quel que soit le leader politique du moment (Jean Charest, Pauline Marois ou Philippe Couillard). Entre autres, l'investissement minier est tributaire du contexte économique mondial, en l'occurrence de la

demande en minerais des pays émergents comme la Chine ou l'Inde, et de la capacité concurrentielle du Québec à l'échelle mondiale. Ainsi, si le Plan Nord permet de rendre visible et politiquement disponible le nord du Québec, ce sont davantage les conditions d'investissements (mesures fiscales, régimes miniers et lois environnementales en place) qui orientent la prise de décision des entreprises. C'est dans ce contexte que s'annonce en grande pompe le Plan Nord, dont le discours s'adresse au monde et tourne le dos aux populations nordiques. Aussitôt dit, aussitôt fait : dès le lendemain de son allocution du 9 mai 2011, Jean Charest part pour une tournée de plusieurs semaines dans les grandes villes d'Amérique, d'Europe et d'Asie, pour vendre son Plan Nord.

L'évolution politico-juridique telle qu'elle touche les Autochtones depuis les années 1970 est centrale à la compréhension de la construction du Plan Nord, de même qu'aux différents types de réponses que nations et communautés autochtones ont données à l'annonce du projet (voir Annexe 2). Le territoire ciblé par le Plan Nord appartient à six nations autochtones différentes : les Inuits, la nation crie, la nation naskapie, la nation innue, la nation attikamekw et la nation anishnabe. Alors que le Plan Nord affirme se construire en partenariat avec les Autochtones, la réalité est tout autre. Officiellement, le gouvernement du Québec a inclus dans son plan les Inuits, la nation crie, la nation naskapie et la nation innue. Or, les nations attikamekw et anishnabe sont exclues du Plan Nord, et ce, bien qu'elles aient des revendications territoriales au nord du 49^e parallèle (Martin 2012a : 408).

Pour la nation innue, la situation est assez complexe. D'abord, les Innu-e-s n'ont pas, à l'instar des autres nations autochtones incluses dans le projet, soit les Cris, les Inuits et les Naskapis, un cadre régissant la gouvernance et la gestion des ressources naturelles de leur territoire, telle que la CBJNQ. Dans ce contexte, les conseils de bande de chaque communauté peuvent négocier individuellement leur participation au Plan Nord, ce qui fragilise le potentiel d'alliances politiques intercommunautaires. Ensuite, sur le territoire d'application du Plan Nord, tandis qu'une partie des territoires ancestraux des Innu-e-s est soumis aux termes de la CBJNQ, le reste fait l'objet de négociations dans le cadre de la politique des revendications territoriales globales. Or, si l'on se fie aux documents promotionnels du Plan Nord en 2011, seules les revendications territoriales des communautés signataires de l'Approche commune

en 2004 (Essipit, Mashteuiatsh, Nutashkuan et Pessamit) sont prises en considération par le gouvernement du Québec (Chalifoux 2011 : 35). Les revendications des autres communautés innu-e-s sont tout simplement absentes. Puis, il convient de noter que pour les Innu-e-s, le 49^e parallèle vient s'ajouter aux autres frontières qui fragmentent leur territoire, telles que celles dessinées par la CBJNQ, la frontière interprovinciale Québec-Labrador et les revendications territoriales des différentes communautés et conseils tribaux. En effet, de manière incongrue, le 49^e parallèle se situe au nord des communautés de Mashteuiatsh, Pessamit et d'Essipit. Puis, tandis que le territoire d'application du Plan Nord touche une partie des territoires revendiqués par Mashteuiatsh et Pessamit (à l'instar de certaines communautés anishnabe et attikamekw), il n'atteint pas les territoires de la communauté d'Essipit (ibid). Bien que la nation innue soit « partenaire » du Plan Nord, les communautés qui la composent, elles, sont impliquées à des degrés très variables.

À propos de la politique du partenariat avec les Autochtones, plusieurs questions demeurent sans réponse. Plusieurs modalités définies dans le document promotionnel du Plan Nord répondent aux obligations constitutionnelles du gouvernement du Québec, telles que celles relevant de la CBJNQ. Il est ensuite pour le moins curieux de constater que le discours du partenariat s'applique pour définir les relations autant entre les communautés et le gouvernement qu'entre les communautés et les corporations. Est-ce à dire que le type de partenariat privilégié est dans les deux cas le même? Que l'État remplit un rôle et fonctionne sur des modèles semblables à ceux des entreprises? C'est un peu ce que Thibault Martin analyse, soit que le type de partenariat privilégié est d'ordre économique et non politique, dans la mesure où « la démarche du gouvernement provincial consiste à inviter les Autochtones à entrer “en affaires” avec l'État et l'industrie, mais il n'est plus question de mêler enjeux économiques et politiques » (Martin 2012b). Dans ce cas, la relation de nation à nation subit une mutation : d'une relation politique- où il y a volonté (théorique) de reconnaissance et de respect mutuel réciproque des droits et devoirs- vers une relation économique- où la relation se définit entre acteurs économiques ayant des intérêts privés.

Parmi les différentes analyses critiques qu'a provoquées le lancement du Plan Nord, peu ont parlé des femmes autochtones. Aurélie Arnaud, responsable des communications pour

Femmes autochtones du Québec (FAQ), s'est prononcée sur des impacts du Plan Nord sur les femmes autochtones (Arnaud 2012). Selon elle, les activités minières et hydroélectriques auront des conséquences négatives sur les femmes autochtones, en termes de préjugés, de violence et d'inégalités. Le boom minier serait un « cocktail explosif ». Les femmes autochtones sont davantage en situation de monoparentalité, décrochent plus souvent de l'école pour cette raison, mais tendent à retourner à l'école. Elles ont des emplois plus marginaux que les hommes; en l'occurrence, elles travaillent au conseil de bande, mais sont dans la majeure partie des cas externes aux cercles décisionnels. Dans les mines, elles obtiennent des emplois marginaux comparativement aux hommes et doivent, tout comme les hommes, conjuguer avec le racisme en milieu de travail. Les problèmes sociaux découlant du boom minier touchent particulièrement les femmes autochtones : l'inflation, le prix et la disponibilité des logements, les inégalités sociales, la création d'un monde d'hommes et l'arrivée en masse d'hommes allochtones. Arnaud parle des représentations persistantes des femmes autochtones, perçues entre autres comme des femmes faciles. Dans un contexte d'appauvrissement et de désintégration du filet social, la prostitution devient une solution de rechange, ce qui augmente le risque de violence et de meurtre. Bref, pour Arnaud, les enjeux auxquels font face les femmes autochtones doivent être abordés de front.

Je souhaite ici émettre quelques remarques supplémentaires. Premièrement, le principal véhicule dans la construction du partenariat avec les nations autochtones est les conseils de bande. Les femmes étant moins investies dans les sphères du conseil de bande, on peut parler d'une exclusion institutionnelle des femmes autochtones au sein de ce projet. Deuxièmement, si certaines études ont souligné les impacts négatifs du Plan Nord sur les femmes autochtones, on tarde à entendre les voix politiques de ces dernières dans ce dossier.

4.3 Les mobilisations au sein des communautés visées par l'étude

Les mobilisations ayant émané des communautés visées par l'étude ont donné lieu à divers événements phares et se sont concentrés entre l'annonce du Plan Nord en mai 2011 et mon séjour sur la Côte-Nord à l'hiver 2013, période au cours de laquelle le mouvement *Idle No More* (en français, « Fini l'inertie ») battait son plein. Bien que certaines de ces mobilisations aient été rapportées dans les médias, la chronologie que j'entends ici relater s'appuie aussi sur

mes observations et les témoignages recueillis sur le terrain. Certes, l'annonce officielle du projet en mai 2011 a suscité une levée de bouclier chez plusieurs conseils de bande innus. En effet, les chefs des Premières Nations de Ekuanitshit, Uashat mak Mani-Utenam, Unamen Shipu, Pessamit et Matimekush Lac-John affirmèrent à l'unisson leur opposition au Plan Nord (L'Alliance stratégique innue 2011). Dans ce qui suit, cependant, je me limite aux formes d'organisation qui se situent à l'extérieur des sphères politiques formelles.

Le projet hydroélectrique de la Romaine

Si certaines mobilisations ont pris position plus clairement contre le Plan Nord politique, plusieurs se sont articulées en réponse aux différents projets miniers et hydroélectriques qui le constituent. Ainsi, le contexte dans lequel s'inscrit l'opposition manifeste de beaucoup d'Innu-e-s d'Uashat mak Mani-Utenam vis-à-vis du Plan Nord prend sa source dans le litige qui oppose Hydro-Québec et cette communauté dans le dossier du projet hydroélectrique de la Romaine depuis 2009. En effet, le projet de La Romaine est l'enjeu politique qui mobilise l'attention des Innu-e-s d'Uashat et Mani-Utenam et autour duquel s'ancre et grandit l'opposition au projet du Plan Nord une fois qu'il est lancé en 2011.

Spécifiquement, Hydro-Québec négocie dans un premier temps des ententes avec les conseils de bande des quatre communautés de la Basse-Côte-Nord concernant les quatre barrages prévus sur la rivière Romaine, et remet à plus tard de négocier avec celui de Uashat mak Mani-Utenam, l'Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM) pour le passage des lignes de transmission. Le raccordement du projet hydroélectrique fera l'objet d'un processus de consultation subséquent, ce qui positionne la communauté en réaction face à Hydro-Québec et le projet de déboisement d'une bande de 500 km traversant le Nitassinan (Leblanc 2012). Face à cette situation, ITUM entame en 2009 des poursuites judiciaires contre Hydro-Québec (Nepton Hotte 2012). Finalement, c'est en janvier 2011 que les parties parviennent à une entente de principe, entente qui, si elle débouche à une entente finale, mettra un terme aux poursuites contre Hydro-Québec. Or, cette dernière est conditionnelle à l'acceptation par voie de référendum de cette entente par la communauté (Journet 2011). Cette entente comprend un versement d'Hydro-Québec de 115 M\$ à la communauté, soit 80 M\$ en compensations monétaires, et 45 M\$ en contrats de construction et en emploi (Journet 2011).

À deux reprises, la communauté rejette cette entente de principe. En avril 2011, 59 % se prononcent contre l'entente. Puis, au mois de septembre suivant, après une bonification de l'entente, celle-ci est à nouveau rejetée, cette fois à 54 % (Lavallée 2012)²⁵. Malgré ce double refus, Hydro-Québec poursuit les travaux de la construction des lignes de transmission. Le référendum porte sur les dispositions de l'entente, mais ne constitue pas un droit de veto pour les Innu-e-s.

Le blocus sur la 138, ou le premier blocus (du lundi 5 mars au vendredi 9 mars 2012)

En mars 2012, des Innu-e-s organisent un blocus sur la 138 pour dénoncer la mauvaise foi d'Hydro-Québec qui continue les travaux malgré le rejet de l'entente. Cet événement est en quelque sorte le moment déclencheur d'une série d'actions de contestation comprenant des marches, des blocus, des actions symboliques, plusieurs rencontres, des conférences, des campagnes sur les réseaux sociaux. Au fil du temps, l'objet des contestations s'élargit et devient de plus en plus une lutte contre le Plan Nord.

Ainsi, le lundi 5 mars, des Innu-e-s érigent une barricade sur l'autoroute 138 aux abords de Mani-Utenam de manière à empêcher le ravitaillement au chantier de la Romaine et bloquer la poursuite des travaux. Des dizaines d'Innu-e-s participent au blocus. On y érige des tentes, un tipi et bientôt un campement des Premières Nations. Des militant-e-s mohawks de même que des membres du groupe environnementaliste Alliance Romaine sont sur les lieux. Les Innu-e-s organisent un barrage routier qui permet la circulation locale : on inspecte les véhicules qui roulent vers l'est et on s'assure que rien ne se rend au chantier. Pancartes à l'appui, les manifestants affirment vouloir protéger les générations futures. Le conseil de bande donnera son appui au blocus, appui qui sera retiré lors de l'annonce d'une proposition d'Hydro-Québec visant à relancer les négociations.

Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 7, selon les témoignages recueillis, la proposition d'Hydro-Québec est un point tournant du blocus. En effet, une scission se serait produite entre les personnes souhaitant accepter la proposition et mettre fin au blocus, et les

²⁵ En 2013, une troisième entente sera proposée, qui sera acceptée à 54 % (Ici Radio-Canada 2014).

personnes souhaitant refuser l'offre et poursuivre le blocus. Selon les femmes rencontrées, les jeunes leaders masculins ayant initié le blocus auraient finalement déserté le blocus, tandis qu'une écrasante majorité de femmes seraient restées et en aurait repris le contrôle. Le blocus aurait alors pris un nouveau sens, et aurait notamment été marqué par la journée de la femme, le 8 mars.

Le 7 mars, Hydro-Québec dépose une injonction à l'endroit des protestataires, et le 9 mars, la police amérindienne, puis la Sûreté du Québec, arrivent sur les lieux du blocus et procèdent au démantèlement du blocus. Dans la communauté, on anticipe l'intervention policière, de sorte que plusieurs viennent témoigner des événements ou se joindre au blocus. Des dizaines de voitures sont stationnées le long de la route 138. Au total, 11 femmes et un homme sont arrêtés et emprisonnés. La plupart sont relâchés le jour même, mais une femme et l'homme restent en prison une nuit entière et sont relâchés seulement le lendemain. À la suite de cet événement, des membres de la communauté se rassemblent dans la salle communautaire à Mani-Utenam pour discuter et tentent de prendre une décision pour la suite des choses.

La marche innu ishkueu

C'est ainsi que des femmes décident d'organiser une marche, la marche *innu ishkueu* (marche des femmes innues), pour dénoncer les agissements d'Hydro-Québec dans le dossier, et aussi dénoncer les arrestations des femmes. Ainsi, le 1^{er} avril, 14 femmes, certaines arrêtées, d'autres solidaires de celles-ci et de la lutte en cause, entament près de la communauté de Mani-Utenam une marche de 1000 km en direction de Montréal. Trois semaines plus tard, elles profitent de la vitrine offerte par le Salon du Plan Nord et le Jour de la Terre pour dénoncer publiquement les agissements du gouvernement et d'Hydro-Québec à l'endroit des Innu-e-s dans le dossier du projet hydroélectrique de la Romaine et, de surcroît, affirmer leur opposition au Plan Nord. En chemin, ces femmes, désormais surnommées « les marcheuses », interpellent et rallient d'autres Innu-e-s, de sorte qu'ils-elles sont une cinquantaine à atteindre Montréal (La rédaction 2012). Les participant-e-s viennent d'Uashat, Mani-Utenam, Unamen Shipu, Ekuanitshit, Pessamit et Wendake (ibid). C'est suite à une manifestation le 20 avril devant les bureaux d'Hydro-Québec et d'un rassemblement au parc Riopelle le 21 avril contre le Salon du Plan Nord qu'elles ouvrent la marche le 22 avril dans le cadre du Jour de la Terre.

Une marche qui se poursuit

Cela dit, le 22 avril n'est pas le point d'arrivée de la marche *innu ishkuéu*. À leur retour à Uashat et Mani-Utenam, un nouveau groupe d'Innu-e-s entame bientôt une nouvelle marche, cette fois-ci en direction inverse. Il s'agit maintenant d'interpeller les autres communautés autochtones, de dénoncer la politique gouvernementale et d'informer les autres communautés, de les encourager à se mobiliser et à s'unir, au départ, entre tous les Innu-e-s, bientôt, entre toutes les Premières Nations. Ils marchent ainsi de Mani-Utenam jusqu'à Ekuanitshit, puis Natashquan. En cours de route, ils formèrent une chaîne humaine sur la route de la Romaine, bloquant momentanément l'accès au chantier. Des hommes, des femmes, plusieurs aînées et des enfants sont sur les lieux. Par la suite, un plus petit groupe se rend en train jusqu'à Schefferville pour aller à la rencontre de militant-e-s de Matimekush Lac John dont les territoires familiaux sont directement touchés par l'exploration et l'exploitation minières. Ils marchent également dans la communauté. Par ailleurs, à l'été 2012, certaines femmes prennent l'initiative individuelle d'aller en visite dans différentes communautés, en particulier, chez les Attikamekw et les Anishnabek (deux nations qui sont directement affectées par le Plan Nord, mais qui en sont exclues). Des pétitions seront également mises en circulation.

D'autres actions : manifestations, multiples blocus et grève de la faim

Puis, à l'automne 2012, un petit groupe d'Innu-e-s se déplace au Vermont où Jean Charest rencontre l'élite politique et économique locale et vante son Plan Nord et les possibilités d'affaires avec le Québec. Ce groupe participe aux mobilisations organisées par des groupes environnementalistes locaux et parle de la lutte qu'ils mènent chez eux, au Nitassinan. Au mois d'octobre, deux blocus (surnommés les deuxième et troisième blocus) se produisent dans un court laps de temps, à Uashat. L'un d'eux mène à une occupation succincte des bureaux du conseil de bande. Cette fois-ci, plusieurs jeunes participent et revendiquent l'arrêt du Plan Nord et *Innu Tipenamun*²⁶.

Certaines actions rassemblent des autochtones et des allochtones et sont des manifestations des tentatives de rapprochements des dernières années. À ce sujet, il faut mentionner que, ces

²⁶ Jean-Paul Lacasse (2004 : 248) définit *Innu Tipenamun* comme : « expression intraduisible qui signifie, séparément ou ensemble, les idées suivantes : la gestion du territoire par les Innus, la gouverne innue, le pouvoir innu, la juridiction sur la terre des Innus, la gérance innue ».

dernières années, plusieurs allochtones de la Côte-Nord se mobilisent face à des enjeux touchant des projets d'exploitation des ressources naturelles, notamment par rapport aux projets d'exploration et d'exploitation de l'uranium et à leurs impacts sur l'environnement et la santé. Par ailleurs, les déboires économiques de la Romaine entraînent la rencontre entre des acteurs aux intérêts on ne peut plus divergents lors d'un autre blocus à l'automne 2012, alors que se rassemblent des acteurs économiques dénonçant l'absence de retombées économiques locales du projet de la Romaine (l'Association des gens d'affaires de la Minganie [AGAM]), les acteurs économiques innus de la Basse-Côte-Nord insatisfaits des retombées pour les communautés et des ententes non respectées, ainsi que des Innu-e-s dénonçant la poursuite des travaux en dépit du double refus par référendum des Innu-e-s.

Au moment où l'hiver s'installe à Sept-Îles, le mouvement *Idle No More* (INM) donne un nouveau souffle aux mobilisations²⁷. Si INM est d'abord un mouvement qui vise à dénoncer l'attitude des gouvernements à l'endroit des Premières Nations, à Uashat et Mani-Utenam, il permet de réitérer une opposition au Plan Nord et de dénoncer les gouvernements fédéral et provincial, de même que les institutions et entreprises qui lui sont rattachées : Hydro-Québec et les compagnies minières. C'est ce qui ressort des manifestations organisées au sein de communautés innues le 11 janvier 2014, lors d'une journée nationale de manifestation INM à laquelle je participe. Des Innu-e-s organisent des manifestations à Natashquan, Ekuanitshit, Pessamit, Uashat mak Mani-Utenam et Schefferville. Cette fois-ci, les conseils de bande sont

²⁷ *Idle No More* est un mouvement de contestation qui a grandi très rapidement et qui a donné lieu à une multiplication des manifestations partout au Canada. Ce mouvement a été propulsé par deux événements ou initiatives (Meney 2013). La première est l'initiative de quatre femmes autochtones de la Saskatchewan qui consista à dénoncer publiquement le projet de Loi omnibus C-45. La C-45 impose un ensemble de modifications au niveau de législations qui affectent les droits ancestraux des Autochtones, telle que la redéfinition de la protection des eaux navigables et des modes d'utilisation des terres de réserves. Au fil des mobilisations on dénoncera aussi une autre Loi omnibus, la Loi C-38, et, de façon plus générale, le contexte de pauvreté des communautés, l'indifférence généralisée par rapport aux meurtres et disparitions des femmes autochtones et la dépossession et la destruction des territoires autochtones via les projets étatiques et corporatifs d'exploitation des ressources naturelles. Le deuxième événement catalyseur est une grève de la faim entamée par la chef Theresa Spence à l'île Victoria qui dénonce la situation de pauvreté endémique de sa communauté, Attawapiskat, et exige une rencontre avec le premier ministre conservateur Stephan Harper. Dans ce mouvement on notera la forte présence des femmes autochtones. Si différentes organisations relevant du système des conseils de bande sont très présents au sein de ce mouvement et obtiennent beaucoup d'attention médiatique (telle l'Assemblée des Premières Nations), *Idle No More* offre tout de même une opportunité pour l'émergence de toutes sortes de formes d'organisation et de résistance à la base, ce qui s'est traduit par une multitude de moyens d'actions : rassemblements, manifestations, blocage de route, de voie ferroviaire et de ponts, réseautage sur les réseaux sociaux, danses, rencontres, etc (ibid).

de la partie. Sur la 138, ils érigent des barrages routiers pour distribuer de l'information aux véhicules. À Uashat, des discours sont prononcés aux Galeries Montagnaises, avant de sortir dehors et de manifester, chanter et danser au son du tehueikan sur le boulevard Laure. L'opposition au Plan Nord est alors clairement réaffirmée, au moyen de pancartes, slogans et discours s'attaquant directement à ce projet.

Au même moment, deux femmes d'Uashat et Mani-Utenam font une grève de la faim au cours de laquelle elles ne se nourrissent que de bouillon de poisson. Elles inscrivent leurs actions en soutien à Theresa Spence et dénoncent les agissements du gouvernement fédéral, mais aussi mettent de l'avant la lutte qu'elles mènent au sein de leur communauté. Elles demandent Innu Tipenamun- ou gouvernance innue -, dénoncent les agissements de leur conseil de bande et demandent davantage d'efforts et d'investissements pour le bien-être et la santé de leur communauté. Elles entament leur action le 1er janvier 2013. Une femme mène sa grève de la faim une quarantaine de jours, tandis que l'autre la poursuit plus de deux mois. Enfin, d'autres femmes mènent auprès de leur famille une bataille contre des compagnies minières empiétant sur leur territoire familial. Comme nous le verrons au chapitre suivant, si à Uashat mak Mani-Utenam ces femmes se sont tenu loin des mobilisations d'ordre communautaire, à Matimekush-Lac John les mobilisations communautaires sont carrément interfamiliales, alors qu'elles rassemblent surtout les familles sont les territoires familiaux sont touchés par les projets miniers.

Matimekush-Lac-John

Quelques semaines précèdent l'annonce du Plan Nord, soit, au printemps 2011, le conseil de bande de Matimekush- Lac John procède à la négociation d'ERA pour les projets de LIM et NM/Tata (deux projets qu'il entérine officiellement à l'été 2011). Ces mêmes ERA font figure d'exemples modèles de partenariat moderne promis par le gouvernement Charest. Or, ce sont précisément ces ententes qui suscitent un mécontentement au sein de la communauté. Notamment, le référendum ayant mené à la signature des ententes est contesté, sa pauvre organisation critiquée et sa validité remise en question (entre autres, des femmes parlent d'un manque d'information et disent que le référendum a eu lieu lors de la période de chasse, de sorte que plusieurs Innu-e-s étaient absents de la communauté lors du vote, voire n'étaient pas

au courant qu'un référendum avait lieu). Aussi, le non-respect des ententes par les compagnies minières constitue la revendication centrale des mobilisations.

La venue des marcheuses de Sept-Îles à l'été 2012 aurait eu un effet mobilisateur à Schefferville. Si, avant leur venue, certains membres de familles dont les territoires faisaient l'objet d'exploration s'étaient déjà rencontrés pour discuter, c'est la venue des femmes qui aurait encouragé des Autochtones à réaliser un blocus. Au début de juillet 2012, ils bloquent la route menant aux chantiers de LIM et du projet DSO. On y dénonce, d'une part, le non-respect des ententes signées, d'autre part, l'ensemble des projets d'exploration qui se réalise un peu partout sur le territoire sans la consultation ni le consentement des Autochtones. Des Innu-e-s créent aussi un groupe Facebook, appelé Coalition Nitassinan- Non au Plan Nord, pour informer la population locale et le grand public sur ce qui se passe dans la communauté. Il y a des rencontres de cuisines, les gens s'informent, essaient d'obtenir de l'information auprès de leur propre conseil de bande et des compagnies minières concernées. Des Innu-e-s empêchent la tenue d'une rencontre d'information prévue par une nouvelle compagnie minière, Century, à Matimekush. C'est un climat très tendu, qui culmine avec une confrontation entre des membres de la communauté et des membres du conseil de bande. Les témoignages font état d'incidents de violence verbale qui frôlent la violence physique. Enfin, en janvier 2013, il y a une manifestation d'*Idle no more* dans les rues de Matimekush.

Retenons donc que la résistance face au Plan Nord est multiple et se déploie sur plusieurs fronts. Si les conseils de bande mènent une bataille sur le plan de la politique formelle, en l'occurrence via l'Alliance stratégique innue, d'autres mobilisations ont lieu à l'extérieur des sphères politiques formelles. Aussi, outre les mobilisations telle la marche *innue ishkueu* ou les blocus, d'autres actions moins visibles du public ont lieu, telles les visites intercommunautaires ou les luttes familiales contre des compagnies minières empiétant sur les territoires familiaux. C'est cette résistance aux multiples facettes qui sert de toile de fond à l'analyse sur l'engagement des femmes innues. Cela dit, il y a lieu de présenter le mode d'occupation du territoire des Innu-e-s, de manière à fournir certains éléments de compréhension de bases essentiels à notre objet d'étude.

4.4 Mode d'occupation du territoire

Bandes régionales, bandes locales et groupes de chasse

À l'époque du semi-nomadisme, les Innu-e-s avaient une économie de subsistance basée sur la chasse, la trappe et la cueillette. Leur mode de vie tenait compte du rythme des saisons, ce qui se traduisait par des transformations cycliques au niveau des unités de regroupement (Viau 1993)²⁸. Ainsi, en hiver, soit environ neuf mois par année, ils parcouraient le territoire, souvent sur de très longues distances, à la recherche de gibier, en particulier de caribou, leur principale source de nourriture. Pendant cette période, ils vivaient dans leur groupe de chasse respectif, ce groupe étant le plus adapté à la survie sur le territoire. Le printemps venu, ils se rassemblaient en bandes sur les côtes, deux mois durant, le temps de réaliser alliances, mariages, rencontres et de préparer la remontée dans le territoire.

Comme l'explique Mailhot (1993 : 53), ces bandes locales se distinguent des bandes régionales que l'on connaît aujourd'hui. En effet, les 13 communautés actuelles résultent de la sédentarisation, laquelle s'est produite graduellement autour des postes de traite. Les bandes locales sont des unités plus petites et mieux articulées qui formaient l'organisation sociale des Innu-e-s : « [les bandes locales] étaient constituées de moins d'une centaine d'individus étroitement reliés entre eux, et chacune occupait un bassin de rivière différent, dont elle tirait en général son nom (Rogers 1969; Leacock 1969) » (ibid). Pendant l'hiver, ces bandes étaient elles-mêmes subdivisées en groupes de chasse. Or, le groupe de chasse constitue l'unité sociale de base : la grande majorité de l'année, il est « l'unité de résidence et de coopération de base » et est formé généralement de quelques familles apparentées dont la composition varie d'un contexte à l'autre (ibid. 130)²⁹. Le groupe de chasse, ou la famille élargie, rassemble des individus liés par le sang, le mariage ou l'adoption (Anderson 2009 : 19).

Dans le contexte contemporain, les bandes locales se sont fusionnées et plusieurs n'existent plus en tant qu'entité séparée. Toutefois, en prenant en exemple la communauté de Sheshatshit,

²⁸ Les Innu-e-s ont une organisation sociale semblable à celle que l'on trouve au sein des sociétés algonquiennes du subarctique, qui rassemblent les Cris, les Algonquins, les Naskapis, les Atikamekw et les Innus.

²⁹ Parmi les facteurs de changement se trouvent le taux de mortalité très élevé et les mariages multiples; notamment, la survie dans le territoire dépend d'un équilibre très fragile; une personne ne peut rester célibataire, de sorte que les remariages sont nécessaires lors de décès (Mailhot 1993 : 130). Nous pouvons ajouter à cela la pratique de la polygamie, qui aurait été possible pour les deux sexes (Ezzo 1988 : 52).

Mailhot explique bien que certaines subdivisions intracommunautaires sont des vestiges de ses bandes locales, et « jouent un rôle de premier plan dans la vie sociale et politique de la communauté » (Mailhot 1993 : 53). Aussi, note-t-elle, les relations de parenté jouent toujours un rôle fondamental dans l'organisation des relations sociales, alors que « les individus ne circulent guère qu'à l'intérieur de leur cercle de parenté » (ibid. 60).

Relation de parenté et mobilité territoriale

Chez les Innu-e-s, très nombreux sont ceux que l'on considère parents. Mailhot, qualifiant le système de parenté innu d'extensible, explique que si la mémoire généalogique des Innu-e-s a relativement peu de profondeur à la verticale (la terminologie de parenté ne contenant pas de termes spécifiques au-delà des grands-parents et des petits-enfants), elle est phénoménale à l'horizontale (les catégories de parents classificatoires y sont nombreuses et s'étendent fortement au niveau générationnel). Ainsi, « [g]râce à leur prodigieuse mémoire généalogique horizontale, [les Innu-e-s] peuvent retracer une infinité de liens de parenté lointains, lointains par leur distance à la fois généalogique et géographique » (ibid. 123). En outre, c'est la terminologie des Germains et des cousins qui est au cœur de ce système, alors qu'elle ne les distingue pas. En référence à NIN (ou Ego, ici une fille) :

En innu, comme dans toutes les langues algonquiennes, le sexe des germains est marqué uniquement s'ils sont plus âgés que NIN : sa sœur aînée est appelée *nimish* et son frère aîné *nishtesh*, tandis que ses frères et sœurs plus jeunes sont appelés *nishim*, quel que soit leur sexe. Il en va de même de tous les cousins et cousines de NIN : elle applique à tous sans exception les mêmes termes qu'à ses propres frères et sœurs (ibid. 113).

Cela signifie que les Innu-e-s considèrent leurs frères et sœurs tout comme leurs cousin-e-s comme des parents très proches (ibid). Cela s'applique non seulement aux cousin-e-s du premier degré, mais également aux cousin-e-s très éloigné. e. s. Ceci est en quelque sorte le point de départ d'une parenté en constante expansion : par exemple, du côté de la descendance de NIN, celles et ceux qu'elle appelle neveu-nièce comprennent tous les enfants des cousin-e-s

(ibid. 117). L'extension de la parenté se fait aussi par les liaisons maritales, incluant tous les remariages³⁰, de même que les adoptions³¹, tous deux très fréquents.

Or, l'importance de l'axe horizontal ou spatial au niveau des relations sociales est à l'image de leur intérêt pour le territoire (ibid. 123) :

On voit que tout, dans le système de parenté des Innus concourait à accroître les réseaux de relations sociales. [...] [tout] avait pour conséquence de générer pour chaque Innu, homme et femme, de vastes et complexes réseaux de parenté qui débordaient considérablement les limites de sa bande de résidence. [...] Or, le fait de posséder, sur une grande étendue géographique, de nombreux parents considérés comme « frères », « sœurs », « beaux-frères », « belles-sœurs », « oncles » ou « tantes » fournissait, à l'époque où les Innus étaient des chasseurs nomades, un grand éventail de partenaires avec lesquels ils pouvaient résider et coopérer dans les activités économiques. Une telle étendue des réseaux de parenté, qui va de pair avec une grande mobilité territoriale, devait de plus concourir à étendre la conscience collective au-delà du groupe local (ibid. 136).

Bref, dans le contexte du nomadisme, la famille innue est une réalité complexe et souple qui est intrinsèquement liée à l'intérêt des Innu-e-s pour le territoire. Ainsi, on ne peut séparer la famille du territoire, et vice-versa. Ils sont indissociables.

Régime foncier et territoires de chasse individuels

Le régime foncier des Innu-e-s n'est pas uniforme : il y a d'importantes différences régionales dû à des facteurs autant écologiques qu'historiques (ibid. 138). Ainsi, dans le Sud-ouest de l'aire innue, ce sont les territoires de chasse individuels qui auraient prévalu :

Dans un tel régime, un groupe de trois ou quatre familles retourne habituellement chaque hiver sur une même parcelle de terre dont les frontières sont assez bien définies et parfois même marquées. Le leader du groupe de chasse considère avoir

³⁰ Les remariages sont très fréquents, notamment, en cas de décès du/de la conjoint-e, il y a remariage très rapidement. Une personne ne peut rester célibataire, il en va de la survie dans le territoire (Mailhot 1993 : 131).

³¹ L'adoption est une pratique très fréquente (Mailhot 1993 : 133-136). Cependant, elle n'est pas un phénomène de généalogie, mais de résidence. Autrement dit, l'adopté-e ne change pas d'identité sociale et connaît ses parents biologiques. En innu aimun, le terme de *Nikanauenimau* (« je prends soin de quelqu'un, j'en ai la garde ») décrit toutes les situations où quelqu'un-e a la responsabilité de quelqu'un-e d'autre dans sa maisonnée. Il désigne la prise en charge des enfants, mais aussi des aîné-e-s. L'expression *Minakanipan ne auass* (« on a donné cet enfant à quelqu'un ») désigne une forme d'adoption plus permanente où l'enfant est pris en charge par une personne jusqu'au mariage. L'adoption survient bien sûr en cas de décès des parents, mais aussi pour d'autres raisons. Un enfant peut connaître plusieurs adoptions au cours de sa vie, ce qui augmente substantiellement son réseau de parenté et la superficie du territoire qu'il peut fréquenter.

des droits exclusifs sur les animaux de ce territoire, et toute violation est désapprouvée et même punie. Ces droits se transmettent de génération en génération, le plus souvent de père en fils. Le système comporte toutefois une certaine flexibilité puisque les droits peuvent être temporairement transférés ou échangés. Le groupe gère rigoureusement les ressources de son territoire en appliquant diverses mesures de conservation, dont la plus courante consiste à exploiter en rotation ses différents secteurs. Les territoires de chasse individuels seraient de véritables unités de gestion des ressources (ibid).

Ceci contraste avec le système de gestion collective par bande qui aurait dominé dans le Nord-est, où l'économie s'organise autour de la chasse au caribou. Cependant, la traite des fourrures aurait influencé l'évolution du régime foncier. Dans le Sud-ouest, si les territoires familiaux existaient auparavant, les frontières étaient très flexibles; avec la traite des fourrures, elles seraient devenues plus rigides³².

Par ailleurs, il convient de distinguer les territoires de chasse familiaux des « terrains de trappes » issus de la création des réserves à castors et de la désignation de lots par famille dans les années 1930 et 1940³³. Ce système ne fut pas sans poser problème. En l'occurrence, il y aurait inadéquation entre les lots de piégeage et les terrains de chasse familiaux : certaines lignes de trappe seraient plus petites que celles existant auparavant et leurs délimitations auraient cristallisé des frontières autrefois flexibles (Saint-Arnaud 2009 : 18-19). De plus, certaines lignes de trappe auraient été attribuées à des chasseurs non membres des bandes concernées. En contexte algonquin enfin, certains chasseurs algonquins se seraient vus interdits l'accès à leurs terres du côté ontarien (Gélinas 2007 : 210). Voilà des repères contextuels qui seront fort utiles à l'analyse, que nous présentons maintenant.

³² Dans le Nord-est, l'économie de fourrures aurait pris peu d'importance, notamment, parce que l'économie de la fourrure reposait sur la martre, qui n'est pas comestible comme le castor (Mailhot 1993 : 139).

³³ Ce nouveau régime naquit de la volonté du gouvernement fédéral de limiter ses dépenses en aide aux communautés, de la volonté du gouvernement provincial de protéger les animaux à fourrures en dépopulation, et de celle de la Compagnie de la Baie d'Hudson de pérenniser ses activités commerciales (Gélinas 2007 : 209). Sur ces zones protégées, « seuls les autochtones, sur leurs lignes de trappe respectives, auraient l'autorisation de pratiquer le piégeage dans un souci de préservation des espèces » (ibid).

Chapitre 5 : Perspectives ethnohistoriques de la résistance des femmes innues

Ce chapitre présente une perspective ethnohistorique de la résistance des femmes innues. Le sujet d'intérêt est donc la construction locale de l'histoire de la résistance, en l'occurrence la construction féminine innue de l'histoire de la résistance dans le contexte d'Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John. L'objectif est de contribuer aux initiatives visant à offrir une solution de rechange à la version dominante de l'histoire minière du Québec (Bariteau 1985, Cholette 2000, Dupuis 1993a, Gaudreau 1999; 2003, Journaux et Taillefer 1957, Lamarre et Baril 1970, Morissonneau et Asselin 1980, Paquette 1984; 2000, Vallières 1989). De rares anthropologues se sont penchés sur une histoire minière autochtone, et celle-ci est avant tout masculine (Boutet 2010, Charest 2001b, Grégoire 1976). Ainsi, il est tout à fait pertinent d'aborder le sujet des femmes autochtones et des mines, pour la simple et bonne raison qu'il s'inscrit de façon incongrue dans le reste de la littérature. Je m'inscris ici dans une épistémologie féministe : il s'agit de dés-assujettir les savoirs situés des femmes innues à une histoire écrite principalement par les hommes blancs et au sein de laquelle elles ne sont pas ou sont si peu représentées (Dorlin 2008 : 14).

J'entends donc procéder à la présentation puis à l'analyse des récits des femmes rencontrées portant sur leurs expériences minières ainsi que leur parcours d'engagement vis-à-vis de celles-ci. Ces parcours débordent à certains moments du contexte minier et touchent le contexte plus large de l'exploitation des ressources naturelles du Nitassinan, en l'occurrence des ressources hydrauliques et forestières. À travers l'exposition d'une trame historique différente, je démontre dans quelle mesure le Plan Nord est une continuation du colonialisme et dans quelle mesure la résistance des femmes innues s'inscrit comme poursuite d'une lutte historique au colonialisme. Du même coup, je soutiens qu'il y a l'émergence d'une culture de résistance relativement à la défense du territoire et expose des transformations en ce qui concerne les repères sociaux dans la résistance. Notamment, l'arrivée de la nouvelle réalité communautaire, au sens social et politique du terme, influe sur l'articulation de la résistance. Aussi, les femmes se positionnent au front des mobilisations communautaires et parlent d'une reprise de pouvoir des femmes innues. La mise en lumière de la place historique des femmes

au sein de la résistance nous permet de donner un nouveau sens à ce discours. En conclusion, nous soupèserons ces analyses à la lumière des conceptualisations de la résistance proposées par Scott (2008) et Ortner (2006).

Ce chapitre se déploie en trois temps. Dans un premier temps, nous revenons sur un épisode charnière de l'histoire minière de Nitassinan, soit l'industrialisation minière propulsée par l'implantation de la compagnie ferrifère Iron Ore of Canada (IOC) au début des années 1950. IOC est l'épine dorsale de l'épopée minière de la Côte-Nord : son premier et plus important projet entraîna non seulement la création de Schefferville, mais aussi l'industrialisation de Sept-Îles et la construction d'un chemin de fer reliant les deux villes. Nous présenterons certains témoignages des femmes au sujet des transformations radicales dans la vie des Innu-e-s entourant cette période. Dans un deuxième temps, nous nous intéressons à certains moments marquant les récits des femmes, notamment plusieurs projets d'exploration minière qui, depuis IOC, se sont activés sur le territoire et ont fait l'objet de contestations explicites, ainsi qu'un projet hydroélectrique (SM-3) qui a provoqué un grand mouvement d'opposition au sein de Uashat et Mani-Utenam dans les années 1990. Dans un troisième temps, nous nous attardons au contexte actuel marqué par l'arrivée du Plan Nord et analysons les perspectives des femmes sur la résistance actuelle vis-à-vis de ce projet.

5.1 La période IOC

5.1.1 La spécificité minière d'Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John

Les Innu-e-s d'Uashat, Mani-Utenam et Matimekush-Lac John n'en sont pas à leur première expérience minière. Le développement minier sur le Nitassinan a profondément marqué l'expérience des Innu-e-s de la colonisation territoriale, particulièrement celle des Innu-e-s de ces communautés (Boutet 2010, Charest 2001b, Chevrier 1996, Grégoire 1976, Mailhot 1996, Vachon 1985). Alors que l'on associe l'exploitation minière au Québec à une entreprise propre au XXe siècle, il faut souligner que l'histoire minière de la Côte-Nord commence dès le XIXe siècle et cela, dans l'environnement immédiat des Innu-e-s de la grande région de Sept-Îles. Les Forges de la Moisie, fondées par la Compagnie Moisie Iron Co et implanté à l'embouchure de la Mishtashipu (rivière Moisie), aura une vie courte (1867-1876), mais constitue tout de même la première industrie minière et la « [...] seule sidérurgie que le Nord-

du-Québec ait jamais connue » (Charest 2001b : 162). Même si la Côte-Nord ne verra plus d'industrie minière sur son territoire jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle, l'intérêt pour son potentiel ferrière continue. De la fin du XIXe siècle aux années 1930, des figures connues des livres d'histoire telles que le Père Babel et les géologues Low et J.A Retty poursuivent l'exploration du territoire. En 1937, Mathieu André, Innu dont le territoire de chasse se trouve dans la région de l'actuel Schefferville, informe J.A. Retty, de l'École des Mines de l'Université Laval, de la présence d'importants sites de minerai de fer (ibid. 163). Dans les années 1940 se concrétisa l'intérêt des sociétés d'exploration minière pour une région précise de Nitassinan, aujourd'hui connue sous le nom de la fosse du Labrador.

Dans le contexte de la guerre froide, du besoin en acier pour la défense et de la pénurie d'acier dans la région des Grands Lacs, le conglomerat Hollinger-Hanna fonde la Iron Company of Canada, plus tard appelée la Iron Ore of Canada (IOC) (Boutet 2010 : 35) (Charest 2001b : 164). Le premier projet d'exploitation minière de l'IOC est situé au Lac Knob, projet qui mène à la naissance d'un village minier, Schefferville, aux abords du dit lac et à la construction d'un chemin de fer reliant la mine à la baie de Sept-Îles. Charest (2001b) résume :

L'IOC et ses compagnies sœurs, telles que la Quebec North Shore and Labrador Railway (QNSLR) et la Hollinger Ungava Transport (HUT), réalisèrent un véritable tour de force d'ingénierie et des travaux gigantesques pour parvenir à mettre en place sur une période de quatre ans, entre 1950 et 1954, toutes les infrastructures et installations nécessaires à l'extraction et à l'expédition du minerai de fer vers les aciéries de la région des Grands Lacs et de la côte est américaine, soit : la préparation des sites miniers pour une exploitation à ciel ouvert avec des pelles mécaniques et des camions géants; la construction d'un quai en eau profonde et des installations de chargement et de déchargement des trains; la construction de deux barrages (Menihék et SM-2); la construction de la ville minière de Knob Lake, devenue par la suite Schefferville; l'agrandissement considérable du village de Sept-Îles transformé presque du jour au lendemain en une ville industrielle champignon (164).

De plus, IOC et la forestière Gulf Pulp and Paper s'associent pour la construction d'un barrage sur la Sainte-Marguerite, SM-2. La naissance de l'exploitation hydraulique est donc intrinsèquement liée à la mise à profit de son potentiel minier et forestier. Dans les années qui suivent, les projets miniers se multiplient et une véritable épopée minière s'ensuivra³⁴. Celle-ci

³⁴ Québec Iron & Titanium exploite le fer à la mine Tio près de Havre-Saint-Pierre dès 1950 (Charest, 2001b : 162). La firme Spar Mica a sa mine de feldspath à Baie-Johan-Beetz en 1957 (ibid. 167). Au début des

terminera avec la crise de l'acier causée par la compétition mondiale et le remplacement du métal par d'autres produits. La mine de Schefferville, elle, ferme en 1982 (ibid. 164, 166).

L'arrivée d'IOC entraîne des bouleversements immédiats dans la vie des Innu-e-s de la région. De même qu'IOC installe sa mine à même les territoires de chasse de certaines familles, le chemin de fer serpente le long des rives de la Mishtashipu. Aussi, au moment où l'industrie minière s'implante sur la Côte-Nord, les autorités fédérales décident d'appliquer le système de réserve aux Innu-e-s de la région. C'est ainsi que la réserve de Mani-Utenam est créée en 1949, à une dizaine de kilomètres de l'embouchure de la Mishtashipu. On demande aux Innu-e-s des bandes de Moisie et de Sept-Îles de déménager à Mani-Utenam, et de ce fait de former une seule et même bande au sens de la Loi sur les Indiens. À Moisie, le problème de l'érosion des berges rend déjà l'occupation du site problématique. Les Innu-e-s de Moisie déménagent donc à Mani-Utenam en 1949, assez près de leur établissement d'origine. Les allochtones de Moisie sont aussi déplacés dans des quartiers en retrait de la rivière. Le scénario fut tout autre pour les Innu-e-s de Sept-Îles. Ayant peu de liens étroits avec la bande de Moisie et avec la Mishtashipu, plusieurs familles refusent de déménager. Cette tentative de déplacement ratée fut mentionnée de manière récurrente par les femmes rencontrées et nous nous attarderons ci-après à cet épisode. Un autre facteur important vient compléter le portrait de cette période de transition majeure : l'ouverture d'un pensionnat à Mani-Utenam en 1952. Ce pensionnat, désigné comme le pensionnat de Sept-Îles, accueille en son sein une majorité des enfants de Mani-Utenam de même que plusieurs enfants innu-e-s venus de partout sur la Côte-Nord. Les conséquences immédiates et collatérales de l'implantation de ce pensionnat sont évidemment importantes et sont en grande partie semblables à l'impact ethnocidaire de l'ensemble des pensionnats indiens au Canada.

années 1960, IOC a un nouveau projet de mine de fer qui mène à la naissance de Labrador City et à la construction d'une voie de raccordement au chemin de fer de la QNSLR afin de transporter le minerai jusqu'aux quais de Sept-Îles (ibid. 164). Wabush Mines met une mine en exploitation dans les années 1960, donnant naissance à la ville minière de Wabush ainsi qu'à une usine de traitement du minerai à Pointe-Noire dans la grande baie de Sept-Îles (ibid. 165). Également dans les années 1960, la mine qu'exploite Quebec Cartier Mining (QCM) donne naissance à Gagnonville ainsi qu'au chemin de fer reliant la ville minière à Shelter Bay (ancien nom de Port Cartier). Puis, QCM a un deuxième projet près des monts Wright et donne naissance à la ville minière de Fermont (Charest 2001b : 162).

Au bout du compte, les Uashaunnut doivent attendre une quinzaine d'années avant de recevoir une reconnaissance officielle : ainsi seulement en 1966 Uashat est désigné comme territoire de réserve. Par ailleurs, pendant ce temps, le développement de la ville de Sept-Îles se poursuit à toute vitesse, entourant le petit village d'Uashat. Au début des années 1960, il faut donc construire un nouveau quartier, cette fois aux frontières des limites municipales, pour accueillir une partie des Uashaunnut. L'ancien village (appelé Niaukat), qui comprend la vieille chapelle, est aujourd'hui toujours au cœur de Sept-Îles. Cela dit, le fédéral ne reconnut qu'une seule communauté dans les bandes d'Uashat et Mani-Utenam. Ceci explique la configuration particulière de cette communauté, dont l'instance politique englobante est le conseil de bande Innu Takuaitan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM).

Dès le début des travaux, les Innu-e-s sont invités à participer à l'entreprise majeure qui s'impose sur le territoire, de la prospection minière, au travail contractuel à la Renard, en passant par la construction du chemin de fer. Les Innu-e-s de la région de Sept-Îles intègrent à divers degrés le système de l'emploi et plusieurs familles s'installent au début des années 1950 aux abords du Lac Knob, tout près de ce qui devient bientôt la ville de Schefferville. Cette histoire explique pourquoi les familles innues de Matimekush-Lac John, Mani-Utenam et Sept-Îles sont dans la grande majorité les mêmes familles. Si les Naskapis de Kawawachikamach proviennent des environs de Fort Chimo et Fort Mackenzie, les Innu-e-s proviennent en majorité de la région de Sept-Îles. Comme l'indique Boutet (2010 : 39), ces deux groupes viennent dans l'espoir de trouver du travail, mais aussi à cause de la raréfaction des animaux à fourrures et de l'instabilité du prix des peaux.

Par ailleurs, l'histoire innue et naskapie de la région de Schefferville est aussi marquée par les déplacements et la résistance à ces déplacements. En effet, dès 1956, les Innu-e-s sont déplacés aux abords du Lac John, où ils rencontrent également des familles naskapies (Conseil de la Première Nation des Innus de Matimekush-Lac-John). Puis, les autorités décident encore une fois de les déplacer, cette fois-ci à l'emplacement actuel de Matimekush, appelé alors le bloc 16, adjacent à la ville de Schefferville. Alors qu'à Lac John on se contente de cabanes en carton, sans eau courante ni électricité, les habitations du bloc 16 sont toutes équipées. Par contre, environ 12 familles du Lac John refusent ce déplacement (ibid). Ils exigent plutôt le

droit de recevoir les mêmes services qu'à Matimekush, demande qui leur est accordée en 1975. La communauté est désormais Matimekush-Lac John. En 1978, lorsque les Naskapis rejoignent les Cris et les Inuits au sein de la CBJNQ, la communauté de Kawawachikamach est construite et la fin de la construction en 1984 met un terme à la cohabitation entre Innu-e-s et Naskapi-e-s au sein d'une même réserve (ibid).

En 1982, la fermeture d'IOC annonce du même coup la fermeture de la ville de Schefferville. Construite par la minière, cette ville abritant quelques milliers d'allochtones se vide dans l'année qui suit. Tout est détruit : cinéma, bibliothèque, maisons... et ce, dans un contexte où une pénurie de logements sévit à Matimekush. En 1990, la destruction cesse finalement et certains quartiers sont alors cédés aux Innu-e-s, de même que des maisons épargnées de la démolition (Gendron 2013 : 19 : 37 minutes). Aujourd'hui, une partie des Innu-e-s membres de Matimekush- Lac John habite dans les limites de la ville de Schefferville. Jusqu'en 1968, les Innu-e-s de Matimekush-Lac John sont officiellement des membres de la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam. Bien que les membres de ces communautés aient aujourd'hui des réalités différentes, ils partagent une histoire commune qui est intrinsèquement liée au développement minier de Nitassinan.

5.1.2 Expériences minières

Dans le cadre de cette enquête, j'ai rencontré des femmes aux profils les plus divers. Ainsi, lorsqu'il s'agit de parler de leur expérience minière, elles ont des histoires très différentes à raconter. Si elles connaissent toutes à un certain degré la réalité minière, leur contact avec elle varie énormément, souvent selon leur âge, le ou les endroits où elles ont vécu et la relation de leur famille à l'exploitation minière. Les récits miniers les plus importants ont inévitablement été racontés par des femmes plus âgées (50 ans et +) étant donné qu'elles ont vécu la période IOC étant enfants. Ceci est vrai pour les femmes ayant grandi à Uashat mak Mani-Utenam ou dans la région de Schefferville. Toutes les femmes rencontrées à Schefferville, à l'exception d'une femme plus jeune, ont vécu pendant que la Renard était ouverte. Pour ces dernières, la réalité minière est en quelque sorte la réalité du quotidien pour une bonne partie de leur vie. Par ailleurs, quelques jeunes femmes font allusion à cette période marquante et ce, même si elles ne l'ont pas vécue elles-mêmes. Dans plusieurs cas, le père, des oncles ou des frères ont

travaillé pour l'IOC. Il est intéressant de s'attarder aux récits des femmes qui ont vécu la période des années 1950, puisque bien qu'il s'agisse d'une œillère de leurs yeux d'enfants (ces femmes étant jeunes ou très jeunes à ce moment), ils témoignent du contexte général de l'implantation d'IOC au Nitassinan et de la manière dont les Innu-e-s ont vécu cette période.

Les récits des femmes évoquent un ensemble de transformations radicales bouleversant simultanément la vie des Innu-e-s. Dans la région de la baie de Sept-Îles, différents facteurs amènent les Innu-e-s à ne plus vouloir monter dans le territoire, à opter pour un mode de vie sédentaire et à participer au nouveau projet d'IOC. L'arrivée de la réserve de Mani-Utenam encourage la sédentarisation et l'ouverture du pensionnat de Sept-Îles s'accompagne d'une volonté des parents d'être proches de leurs enfants et de ne plus monter dans le territoire pour de trop longues périodes de temps. Le chemin de fer, qui suit la Mishtashipu de tout son long, offre désormais à plusieurs familles un accès rapide au territoire. Myriam (50 ans et +) rappelle qu'à lui seul, le chemin de fer a un impact considérable sur la vie des Innu-e-s, en particulier celles et ceux de la Mishtashipu. Alors qu'auparavant, il fallait plusieurs mois pour atteindre les territoires de chasse, on n'a désormais besoin que d'une ou deux journées. Une marée d'allochtones arrive dans la région pour travailler, ce qui transforme soudainement le paysage dans la baie de Sept-Îles. Du point de vue d'Édith (50 ans et +), dans un contexte où l'on constate un monde en changement, il y a une volonté de donner un bel avenir aux enfants, éducation et matériel de base. Le chef de Mani-Utenam de l'époque, Mathieu André, encourage aussi les gens de sa communauté à monter dans le nord pour travailler à la mine. Il voit le système de l'emploi comme la solution de rechange à proposer. IOC offre du travail et, comme le raconte Michelle (50 ans et +), envoie des représentants (des « Anglais ») recruter des Innu-e-s directement dans la communauté. L'ouverture du pensionnat ayant vidé les villages de leurs enfants et de leur vitalité, les adultes n'ayant rien à faire, plusieurs hommes innus choisissent de travailler pour l'IOC, comme travailleurs contractuels. Si certains travaillent au Port de Sept-Îles, plusieurs abandonnent le village de Mani-Utenam, fraîchement construit, pour aller s'installer dans la région où se construit une nouvelle ville minière, Schefferville. Le fait que cette région soit située près de territoires de chasse de plusieurs familles constitua de surcroît un attrait non négligeable.

Le fait que l'arrivée d'IOC survient au même moment que l'urbanisation, la sédentarisation et les pensionnats n'a rien d'anodin. Plusieurs femmes associent cette période à la fin d'un mode de vie, à l'enlèvement des enfants, à la paupérisation, à l'accentuation des problèmes de consommation et la production de la différence et de l'Autochtone *autre*. Une trame narrative se dégage de plusieurs témoignages : l'expérience personnelle du pensionnat ou l'expérience des répercussions intergénérationnelles de celui-ci, le vécu d'un transfert vers la vie en réserve et la perte de contact avec le territoire et le mode de vie qu'il permet. Coupure avec le territoire et coupure au sein des familles surviennent au même moment. Ces deux fractures sont significatives : si le territoire est le support à l'éducation et à la transmission de la culture, la famille est le terreau où elles ont lieu. Lise (50 ans et +) explique : « Quand je suis rentrée [au pensionnat], j'ai pas réalisé du tout que c'était une coupure avec mes parents. C'était une coupure avec ma culture, c'était une coupure avec la langue, la langue innue, et c'était vraiment une coupure avec toutes les activités traditionnelles ». Ce n'est que beaucoup plus tard qu'elle a réalisé l'ampleur de l'impact. Elle parle d'une frustration très prononcée de réaliser ce qu'elle avait perdu et d'une crise d'identité qui se met en branle.

La sédentarisation est perçue soit comme une cause, soit comme une conséquence de l'exploitation des ressources naturelles. Certaines femmes voient que la mise en réserve est nécessaire au développement, d'autres croient qu'elle facilite le développement³⁵. Les premières affirment qu'il fallait que le gouvernement mette les Innu-e-s en réserve pour prendre le territoire et les déposséder du Nitassinan; les deuxièmes disent plutôt que c'est parce que le gouvernement pense que les Innu-e-s n'occupent plus le territoire qu'il peut faire ce qu'il veut, contrôler les Innu-e-s et développer le territoire. Nicole (35-50 ans), par exemple, dit que si les Innu-e-s retournaient vivre dans le territoire, il ne pourrait pas y avoir autant de

³⁵ Cette recherche étant de nature qualitative, je m'abstiens de présenter les résultats de manière chiffrée. Ainsi, je n'indique pas le nombre ou la proportion des femmes ayant abordé un thème x. Plusieurs raisons expliquent ce choix : d'abord, les entretiens étant semi-dirigés, différents thèmes furent abordés par chaque femme. Autrement dit, il n'est pas possible de calculer la proportion de femmes ayant soulevé le thème x en lien avec le sujet y, puisque ce ne sont pas toutes les femmes qui ont abordé le sujet y. Ensuite, un thème peut avoir été abordé de manière explicite par dix femmes, mais cinq femmes peuvent y avoir fait allusion. Or, je tiens compte de ces nuances dans l'analyse. Je tiens aussi compte des thèmes abordés par les deux hommes rencontrés. Aussi, les résultats diffèrent considérablement entre Uashat mak Mani-Utenam et Matimekush-Lac John. Ainsi, si onze femmes parlent du thème x, il s'agit de moins de la moitié des femmes interviewées sur l'ensemble du corpus de données, mais peut-être de la majorité des femmes résidentes d'Uashat ou Mani-Utenam. L'analyse tient compte de l'ensemble de ses facteurs et présente de manière la plus précise possible les données, de manière à donner une idée de la récurrence des thèmes soulevés.

projets d'exploitation des ressources. Dans tous les cas, le fait que l'exploitation des ressources naturelles du Nitassinan et la sédentarisation des autochtones surviennent de façon concomitante nourrit l'impression que le développement territorial est lié au fait d'empêcher les Innu-e-s de réaliser leurs activités traditionnelles sur le territoire. Rappelons qu'un moment charnière de l'histoire montagnaise concerne une entente verbale qui consistait à laisser l'intérieur des terres aux Innu-e-s et les côtes aux colons³⁶.

Certaines femmes tiennent à spécifier que, dès les débuts de l'exploration minière, les Innu-e-s ont collaboré avec les prospecteurs et montré sur leur territoire les sites riches en métaux tant recherchés par les nouveaux venus. Solange (50 ans et +) me raconte que son père et ses oncles servirent de guide dans un territoire qu'ils connaissaient parfaitement, et relate des histoires cocasses moquant le pauvre sens d'orientation des contremaîtres et travailleurs étrangers au Nitassinan. Le père d'Édith (50 ans et +) travailla aussi avec les prospecteurs : à une époque où il n'y avait ni motoneiges ni voitures, explique-t-elle, ces derniers recrutaient « les personnes qui [...] connaissaient très bien le territoire ». Ces récits sont corroborés par Daniel Vachon³⁷ qui, dans son ouvrage *L'Histoire montagnaise de Sept-Îles* (1985), souligne les contributions essentielles des Innu-e-s à ce projet, entre autres en ce qui a trait à la prospection, à l'arpentage et à la construction du chemin de fer :

En fait, [les Innu-e-s] furent embauchés parce que les Blancs avaient beaucoup de difficultés à voyager sur la rivière Moisie. Il fallait porter les vivres dans le bois et à chaque jour changer de campement. La rivière était parsemée de rapides et plusieurs portages étaient nécessaires (43).

³⁶ Selon la tradition orale montagnaise, après avoir refusé aux Français le droit de s'installer chez eux, les Innu-e-s acceptèrent finalement ce marché, à condition de compenser les pertes de terres et de gibiers par une partie des richesses issues des terres côtières (Vincent 1977 : 11).

³⁷ Innu natif du Lac Menihek, Daniel Vachon fut un témoin de première ligne de l'arrivée d'IOC. Il est connu pour ses nombreuses implications politiques, notamment en tant que membre de la North American Conference, sa participation à la fondation de l'Association des Indiens du Québec et du Conseil Attikamek-Montagnais et aussi, en tant que chef de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam durant de nombreuses années (Ordre national du Québec 2015).

À l'ouverture de la mine, des hommes innus furent embauchés à la Renard, site minier adjacent à la nouvelle ville de Schefferville, en tant que travailleurs contractuels, situation qui s'avéra difficile et fragile (Boutet 2010)³⁸.

La grande majorité des femmes ayant vécu à Schefferville pendant cette période a de beaux souvenirs. Les femmes disent n'avoir pas eu « conscience de la mine », avoir vu la mine comme un « travail comme les autres », un simple « gagne-pain », n'avoir pas eu d'opinion sur la mine, ni être « dérangées » par sa présence. Certes, Lise (50 ans et +) se souvient de la poussière, des vêtements rouges et noirs, mais la plupart relatent un certain bonheur. D'une part, elles se rappellent les activités qu'il y avait à faire en ville et les services qui y étaient disponibles (le bingo, le cinéma, le curling, la bibliothèque, l'hôpital sont parmi les aménagements évoqués). D'autre part, elles se souviennent des voyages dans le territoire. En effet, il semble que la coexistence entre le travail salarié et le mode de subsistance est ce qui les ait marquées. Édith (50 ans et +) raconte : « Ce que je peux me souvenir, j'ai toujours aimé Schefferville, j'ai toujours adoré Schefferville. [...] C'était ma ville. J'ai passé une belle enfance là, parce que c'était prospère dans ce temps-là. [...] Le monde était quand même heureux, parce que le monde travaillait et ils pouvaient aller dans le bois. » Émilie (50 ans et +) parle des avantages des deux modes de vie, notamment quant à l'éducation :

[O] n allait quand même dans le bois. Quand mon père recevait des petits congés, on y retournait. En tout cas chez nous, c'était comme ça. C'était vraiment la tradition, ma mère et mon père nous ont toujours éduqués dans leurs traditions à eux autres. Aider les gens, la nourriture, le langage, le respect, c'était comme ça l'éducation. En plus de l'éducation des blancs, il y avait deux formes d'éducation qu'on recevait.

³⁸ Selon Boutet (2010), il est généralement difficile pour les Autochtones de trouver du travail à l'IOC. Le nombre d'autochtones engagés varie d'une année à l'autre, mais la caractéristique principale de ces emplois est qu'ils sont journaliers. En effet, la compagnie renvoie systématiquement les Autochtones qu'elle recrute à chaque fin de cycle de travail de 65 jours, pour les réengager par la suite. On s'assure ainsi qu'ils ne deviennent pas employés permanents et, de ce fait, qu'ils n'aient pas accès à la couverture syndicale (ibid. 40). Les conditions de travail à l'IOC sont pour les Autochtones très difficiles. L'organisation du travail, hiérarchisée et segmentée, place les Autochtones en bas de l'échelle et les relègue aux tâches les plus rudes (ibid. 42). Selon l'auteur, cette situation est très avantageuse pour la compagnie, puisqu'elle a accès à une force ouvrière bon marché et malléable : « la compagnie minière fut en mesure d'utiliser à son avantage la première convention collective, en bloquant la possibilité d'avancement pour les travailleurs innus et naskapis et en s'assurant ainsi qu'une "armée de réserve ouvrière" sans véritable protection syndicale puisse demeurer à sa disposition et être ajustée en fonction des conditions de production variables et saisonnières inhérentes à l'exploitation du minerai de fer » (ibid. 42).

Lise (50 ans et +), qui est allée au pensionnat, mais qui revenait à Schefferville à Noël et les mois d'été, se souvient des occasions où elle et sa famille partaient dans le bois « pour aller magasiner ». Elle explique ce qui rendait Schefferville si spéciale pour les Innu-e-s :

Ben sais-tu c'était intéressant pour les Innus, parce que c'était loin, c'était dans le bois. Tu pouvais aller à la chasse, tu pouvais aller à la pêche. T'étais près de tes activités traditionnelles. Ça les Innus aimaient ça. On réalisait pas tellement l'aspect de la ville, mais on voyait beaucoup plus davantage tout le côté environnement. Pour nous autres au niveau traditionnel, ça nous apportait.

Lise parle aussi de la façon dont se modifie la flexibilité relative de l'emploi du temps qu'offrait la précarité d'emploi à la suite de la syndicalisation partielle des Innu-e-s. Notamment, ceci demande un plus grand accommodement des femmes qui doivent s'ajuster au nouvel horaire des hommes :

C'est sûr plus tard, quand les gens ont travaillé plus, quand il y a eu les problèmes de syndicat, j'imagine, ça a changé. Là on a réalisé woah là. Là on peut plus bouger, on reste là. Ça a demandé plus d'être stable, d'être là, pis d'être en vacances quand ton mari est en vacances. Pis y'avait les shifts aussi, les shifts. Ça marchait 24 heures, y'en avait qui travaillaient de nuit, y'en avait qui travaillaient de soir, fait que ça aussi ça a changé, ça a commencé à changer l'atmosphère, pas l'atmosphère, mais la routine d'aller à la chasse, d'aller en forêt, tout ça.

Ces récits sont intéressants à plusieurs points de vue. D'abord, ils informent de l'impact du recours grandissant au travail salarié — et de la sédentarisation progressive des Innu-e-s, qui vont de pair — sur l'organisation du temps, la routine et la vie quotidienne. Ensuite, ils indiquent que la sécurité d'emploi qu'implique la syndicalisation a pour conséquence inattendue de diminuer la flexibilité de l'emploi du temps des Innu-e-s. Enfin, ils révèlent que la syndicalisation des hommes innus a un impact sur la mobilité des femmes innues.

Ces témoignages viennent corroborer l'analyse de Boutet (2010), qui parle de l'impact de l'introduction du travail salarié sur l'occupation du territoire et les activités cynégétiques des Innu-e-s. Une de ses conclusions est que les travailleurs innus s'accommodent bien du travail contractuel, puisque ce modèle est conciliable avec une nouvelle façon d'occuper le territoire et permet de conserver une certaine autonomie vis-à-vis d'IOC, qui a un niveau de rendement

fluctuant et un niveau d'offre d'emploi instable (Boutet 2010 : 42)³⁹. Par ailleurs, ces extraits nous donnent un aperçu des perspectives féminines autochtones de cette période, ce qui vient enrichir le portrait dressé par Boutet, qui est tout à fait masculin. L'analyse de Leacock (1978) de la différenciation des sphères publiques et privées qu'entraîne l'arrivée du travail salarié et des nouvelles significations associées à la domesticité est appropriée. La perspective de Lise (50 ans et +) de l'impact de la syndicalisation des hommes innus sur la mobilité des familles et des femmes en est une flagrante démonstration. Non seulement les hommes et les femmes investissent différents espaces de travail (salarié et domestique), mais la place réservée aux femmes au sein de ce nouvel arrangement sociétal se modifie : la domesticité s'organise vis-à-vis de l'horaire des hommes et l'autonomie des femmes en est directement affectée.

Ces mêmes femmes ne me parlent pas de la réalité minière par la vie des chantiers, mais par la vie dans les communautés. Émilie (50 ans et +) On se souvient des matins, très tôt, lorsque les hommes innus, n'ayant pas de moyen de transport pour se rendre au chantier, partent avant les blancs pour arriver à l'heure au travail. Lise (50 ans et +) parle de son père ramenant argent et vêtements, et des femmes faisant un peu d'argent avec l'artisanat et l'entretien ménager, mais s'occupant surtout de l'éducation des enfants. Quelques femmes parlent par ailleurs du contexte de racisme dans les écoles et les hôpitaux, et des manières dont elles vivaient cet état de fait et y résistaient au quotidien. Cette séparation semble avoir eu un impact sur les perspectives des femmes de cette épopée minière, de même que sur les positions relatives (en ce qui concerne la réalité au quotidien de même que spatialement aussi) des hommes et des femmes dans la résistance. Ainsi, lorsque je leur demande s'il y a eu de la résistance vis-à-vis du projet de la Renard, certaines répondent par la négative ou disent simplement ne pas connaître ces histoires, si elles existent. Lise, de son côté, sait que des luttes syndicales ont eu lieu de la part des hommes innus salariés à l'IOC, mais ne connaît pas les demandes ni les moyens de pression employés par les hommes⁴⁰.

³⁹ En réalité, le fait que les Innu-e-s partent souvent dans le territoire a donné du fil à retordre à la compagnie. Par exemple, à la fin des années 1950, alors que la mine vit des moments difficiles, les agents locaux des Affaires indiennes souhaitent que les Innu-e-s et les Naskapis puissent servir de « groupe de travail facilement accessible que la Compagnie peut utiliser sur une base quotidienne » (Boutet 2010 : 42). Or, comme le dit Boutet, plusieurs Innu-e-s étaient repartis dans le territoire en attendant que le travail salarié soit offert (ibid).

⁴⁰ Boutet (2010) fait mention de luttes d'ordre syndicales menées par des Innu-e-s. Notamment, en 1973 et 1975, ils firent quelques courtes grèves à Sept-Îles pour revendiquer un plus grand choix d'emplois qui soient listés

De l'avis de ces femmes, les Innu-e-s ne se seraient pas opposé-e-s à la mine pendant qu'elle était ouverte. Plutôt, la présence de la mine était peu visible de leur expérience d'enfant et le travail minier était perçu comme un travail comme les autres. À Schefferville, ce n'est qu'à la fermeture qu'on a réagi. La dégradation de l'environnement est constatée alors que la minière abandonne la région et la laisse dans un état désolant. On raconte avoir été laissé là, oublié, laissé pour compte avec les déchets industriels. Aussi, on se souvient de l'abandon, de la destruction d'une ville entière et de ses services qui n'avaient plus raison d'être lorsque les blancs sont partis. C'est en soi d'une symbolique très forte que Schefferville perd sa raison d'être lorsque les allochtones quittent la région; c'est symptomatique de l'invisibilité des Autochtones et ce, malgré une coexistence étroite qui dura plus de trente ans, en ville et à la Renard. Annie (35-50 ans), qui a vu la mine fermer de ses yeux d'adolescente, se souvient de la démolition de tous les bâtiments : le centre récréatif, la piscine, les quilles, le curling, l'hôpital. Elle dit : « Elle voulait rien nous laisser, la mine ». Des Autochtones ont alors entouré l'aréna main dans la main pour en empêcher la destruction.

5.1.3 Résistance périphérique

Si le déploiement de l'industrie minière ne provoque pas de mouvement de résistance explicite, les tentatives des autorités politiques, ecclésiastiques et économiques locales de déplacer physiquement les Innu-e-s, elles, font l'objet d'une opposition notable. Des femmes rencontrées à Schefferville relatent un jeune parcours de vie marqué par le déménagement. Elles ont parfois vécu certains (ou tous) des déplacements imposés par les intérêts politiques et économiques de la nouvelle ville : du Lac Knob au Lac John, du Lac John à Matimekush, de Matimekush à Schefferville. De son côté, Annie (35-50 ans) témoigne du refus de sa famille de quitter les abords du Lac John et d'avoir refusé les maisons tout équipées de Matimekush, alors appelé le Bloc 16 :

Ils avaient dit qu'il n'allait jamais y avoir des égouts, des aqueducs, qu'il ne pourrait jamais y avoir d'électricité, de l'eau courante. Mais non quelque temps après, il y a

sous l'annexe H. L'Annexe H est une liste d'emploi à laquelle ont accès les employés dits « secondaires ». Elle est créée en 1958 lors d'une « avancée » syndicale qui visait à régulariser les statuts d'emplois. Les Innu-e-s auront accès au statut d'employé permanent, mais seulement à une « poignée d'emplois journaliers peu désirable », sans mobilité dans la hiérarchie de la compagnie (Boutet 2010: 43).

eu des maisons neuves, il y a eu le courant, des aqueducs. Oui. C'est parce que la mine, c'est la Renard qui voulait absolument qu'on déménage là.

La naissance de Schefferville et les multiples déménagements des Innu-e-s et des Naskapis sont associés tantôt à la compagnie minière, tantôt au gouvernement.

À Uashat, l'explosion démographique de Sept-Îles est soudaine, rendant les Uashaunnut non seulement minoritaires, mais « dans le chemin ». Là, une femme associe la volonté de déplacer les Uashaunnut vers Mani-Utenam à l'arrivée de la minière dans la région, à l'explosion démographique de Sept-Îles et à la volonté d'installer les dirigeants d'IOC directement sur le site où vivent les Innu-e-s, aux abords de la Baie. Cette analyse est corroborée par Daniel Vachon, qui soutient que les intérêts économiques locaux sont en partie responsables de la volonté de déplacer les Uashaunnut vers Mani-Utenam (Vachon 1985 : 49)⁴¹. Quelques femmes me parlent de la résistance de familles Uashaunnut à cette tentative de déplacement forcé. Elles m'expliquent que le refus des familles uashaunnut de déménager leur a valu des représailles : elles ont été coupées des rations fournies par le gouvernement, privées du « privilège » d'envoyer leurs enfants au pensionnat de Sept-Îles et surtout, empêchées du droit de pratiquer la religion catholique. Ici, c'est la petite chapelle d'Uashat et le cimetière qui lui est adjacent qui servirent d'abord d'outil de punition et qui devinrent ensuite le théâtre d'une résistance impressionnante. En effet, les autorités décidèrent de fermer la chapelle⁴². Comme l'explique Vachon, telle une punition adressée aux Innu-e-s résistants, la chapelle cesserait d'être en fonction : il n'y aurait ni entretien, ni curé pour dire la messe, ni messe lors de décès,

⁴¹ En effet, alors qu'IOC met en place l'architecture d'une nouvelle ville entièrement organisée autour de la mono industrie du fer qu'elle déploie, le développement du port d'attache et de l'usine IOC à Sept-Îles provoque une explosion démographique importante. Le besoin soudain d'espace pour l'expansion de la ville serait un des facteurs qui fait naître une volonté chez les autorités de déplacer les Innu-e-s de Sept-Îles vers Mani-Utenam : « Plus il y avait du travail pour les Blancs, plus la compagnie grossissait et plus la ville de Sept-Îles s'agrandissait. On suggéra alors aux Montagnais de Sept-Îles de déménager à Malinotnam » (Vachon 1985 : 49). Si la présence de la mine provoque une volonté de relocaliser les Innu-e-s de Sept-Îles, l'initiative visant à mettre en branle ce déménagement vient plus directement des deux paliers de gouvernement. Reste que la pression est exercée par différents acteurs sur le terrain, en particulier l'élite politique et économique locale. Vachon explique : « Plusieurs Blancs de Sept-Îles, voyant eux aussi que les Montagnais ne voulaient pas s'en aller à Malinotnam, décidèrent des mesures d'intimidation. Ils ont voulu faire peur aussi aux Montagnais têtus. Ils formèrent ainsi un groupe de tous ceux qui étaient patrons ou chefs de compagnie, policiers de Sept-Îles, gendarmerie royale, curés, etc. » (ibid. 52).

⁴² Première chapelle de la Côte-Nord, érigée par les oblats en 1847, la petite chapelle de Sept-Îles (elle ne fait que 36 x 24 pieds) était adorée par les Innu-e-s. Malgré son manque de finition, le père Eusèbe Durocher aurait écrit que « les pauvres Montagnais des Sept-Îles n'ont pas les yeux assez grands pour voir leur église. Ils la croient une des merveilles du monde » (Vachon 1985 : 9).

ni enterrement au cimetière adjacent. Vachon se souvient d'avoir vu lors de décès des Innu-e-s attendre en vain le curé et finalement entreprendre les prières eux-mêmes avant d'enterrer le défunt (ibid.9). Cette mesure de rétorsion est, notons-le, étonnante dans le Québec prérévolution tranquille où le clergé et la religion catholique occupaient une place si importante.

Sylvie (50 ans et +) raconte que les autorités municipales et religieuses de l'époque décidèrent du même coup de prendre certains des objets qui se trouvaient à l'intérieur de l'église. Des femmes refusèrent que ces objets sacrés quittent l'église et résistèrent physiquement à cette tentative. Elles y restèrent enfermées pendant quelques jours, à un point tel que l'on s'inquiéta de l'état de santé de certaines femmes âgées qui s'y trouvaient. Sylvie (50 ans et +) explique que si ce sont les femmes qui ont résisté cette fois-là, c'est que la plupart des hommes innus travaillaient à la Gulf Paper à Clarke City. Ce sont donc les femmes qui « tenaient le fort » :

Oui, une grosse [résistance]. C'étaient des femmes. [...] Pis les gens d'Uashat travaillaient pour la compagnie de papier Gulf Paper, pis eux autres avaient le camp de bûcherons là-bas. Pis quand ils sont venus vider l'église, c'était en plein mois de décembre. Tout le monde était au chantier, les hommes étaient au chantier, pis les autres hommes étaient retournés à l'intérieur des terres. Donc il y avait juste des femmes à Uashat. Pis c'est les femmes qui ont maintenu, qui ont tenté de défendre la chapelle.

Encore une fois, nous notons l'influence de l'introduction du travail salarié sur les espaces de résistance investis par les hommes et les femmes. Du point de vue de Sylvie, si la résistance fut si forte, c'est que la fermeture de la chapelle heurta profondément les Uashaunnut. Ce n'est pas seulement parce qu'ils sont très croyants, mais aussi et surtout parce qu'ils donnent une très grande importance à la vénération des anciens et au fait de respecter les morts qui sont enterrés au cimetière. Au fil des rencontres, certaines personnes me parlèrent en particulier de l'enterrement clandestin de Michel Vachon⁴³. La supposée coopération des Innu-e-s de Mani-

⁴³ Selon Vachon (1985), l'enterrement clandestin de son oncle Michel est un point de bascule dans la résistance des Innu-e-s au déménagement. À ce moment, les Montagnais acceptèrent une proposition d'un nouveau prêtre : que la messe ait lieu à Mani-Utenam, que le corps soit entreposé dans le caveau de Mani-Utenam et qu'au printemps ils pourraient l'enterrer à Sept-Îles. Le printemps venu, c'est chose qui fut finalement refusée (ibid. 55). C'est alors que les Innu-e-s planifièrent l'enterrement clandestin de Michel Vachon au cimetière de Sept-Îles. On se sépara les tâches et, la nuit venue, certains creusèrent la fosse, d'autres allèrent chercher le cercueil à Mani-Utenam et d'autres encore firent le guet pour ne pas être surpris par la police. Vachon dit : « Lorsqu'on voyait arriver des phares de voiture de police, tout le monde s'allongeait sur le sol. Après leur passage, on se relevait.

Utenam avec les autorités ecclésiastiques aurait créé des tensions entre les communautés. Peu d'information fut recueillie sur cet incident, mais quelques femmes notent que cette histoire de déménagement ratée a marqué les Uashaunnut et constitue un épisode clé de l'histoire de la relation entre Uashat et Mani-Utenam.

Au moment de l'arrivée d'IOC, les Innu-e-s ne connaissaient pas ce qu'étaient les mines. Ils découvrirent la réalité minière au fur et à mesure qu'elle s'implanta sur leur territoire. En lien avec la Renard, Édith (50 ans et +) explique que les Innu-e-s n'avaient pas idée de l'ampleur de ce projet minier, et des répercussions qu'il aurait sur leur vie à long terme. En parlant de l'accueil que les Innu-e-s ont réservé aux blancs, elle dit :

Parce que personne ne leur disait [aux Innu-e-s]. C'étaient des innocents. T'essaye de faire ton mieux pour prendre la main de celui qui arrive, d'essayer de l'accueillir. [Les Innu-e-s] étaient très hospitaliers. Pis ça ça a fait que ça s'est déroulé comme ça. À un moment donné, je pourrais dire qu'une fois que les envahisseurs sont venus s'installer, ils ne voulaient plus [des Innu-e-s]. [...] Les envahisseurs, moi j'appelle les grosses compagnies, qui nous ont envahis pis après ça on avait comme perdu notre place.

Tout comme plusieurs femmes que j'ai rencontrées, elle me parle d'échanges, de rencontres, puis de trahison ou encore de mensonge.

Il ressort de ces témoignages que les femmes n'isolent pas les transformations que provoque l'exploitation minière sur la vie des Innu-e-s des autres bouleversements qui accompagnent le développement minier. Le pensionnat, la sédentarisation, la mise en réserve et l'arrivée du travail salarié sont parmi les changements politiques et sociaux qui participent à une même trame narrative. Cette trame est celle des transformations globales provoquées par le colonialisme. Autrement dit, les données démontrent que la manière dont est vécue l'exploitation minière est davantage qu'une occupation localisée du territoire : elle s'accompagne d'un appareillage en entier qui transforme radicalement la vie des Innu-e-s. Dans la mesure où il s'agit d'une colonie de peuplement et de l'établissement permanent d'une

On travailla tout le reste de la nuit pour terminer au lever du jour » (ibid. 57-58). Le lendemain, on écrivit une lettre pour raconter cette histoire et on l'amena au journal local chez les Blancs où elle fut publiée. Après cette lettre, Vachon dit que « les autorités ne nous interdirent plus quoi que soit, comme enterrer nos parents là où nous le voulions. Elles ne nous obligèrent plus, également, à déménager à Maliotenam. C'est ainsi que depuis, il y a deux villages » (ibid. 58). Bref, il semble que cet événement fut déterminant dans la lutte des Innu-e-s de Sept-Îles pour rester dans leur village.

population allochtone, les récits des femmes nous ont exposés aux changements avec lesquels une population autochtone doit conjuguer.

Nous constatons également que l'arrivée d'IOC n'a en soi pas provoqué de résistance explicite. Les femmes expliquent plutôt que les Innu-e-s vivent des transformations dans leur vie immédiate et ne connaissent pas la réalité minière et les impacts sociaux et environnementaux qui l'accompagnent. Comme le dit Boutet (2010) :

Il n'en demeure pas moins [...] que les individus et groupes autochtones manœuvrèrent eux aussi pour affirmer leur propre façon de vivre à travers ces grandes forces transformatrices, ce qui fit que leur expérience industrielle ne fut jamais caractérisée uniquement par une participation entière, par une sujétion totale, ou par une résistance complète au mode de développement que l'industrie du fer proposa à Schefferville (50).

La manière dont les Innu-e-s tirèrent avantage du système de l'emploi malgré ses dispositions discriminatoires au sein de l'IOC en est un exemple probant. Toutefois, il ressort des récits que si les Innu-e-s ne se sont pas opposés à l'ouverture de la mine, les différents bouleversements sociaux nécessaires à son implantation, eux, ont fait l'objet d'une résistance certaine. C'est le cas du refus de plusieurs familles de déménager au gré des intérêts coloniaux et du refus des Uashaunnut de fermer la chapelle de Sept-Îles. Aujourd'hui, l'ensemble de ces événements fait partie de la construction locale de l'histoire de la résistance à l'exploitation minière. Cette histoire minière ne se limite pas aux projets miniers, mais à tout ce qui facilite leurs implantations, traduisant par sa trame narrative le fait « de se faire tasser », de se faire envahir ou d'être invisible.

Il ressort finalement des récits que l'expérience minière autochtone fut différente pour les hommes et pour les femmes et que, de façon corolaire, leur expérience de résistance est aussi différente. En effet, nous avons exposé la manière dont l'introduction du travail salarié et la nouvelle séparation des sphères publiques et privées peuvent influencer l'organisation de la résistance. Notamment, si des hommes innus se sont organisés sur leur milieu de travail à la Renard ou à la Gulf Paper and Clark, les femmes l'ont fait dans leur communauté. Bref, les femmes innues rencontrées ont une relation historique avec l'exploitation minière qui débute avec IOC et aura un impact sur la suite des choses.

5.2 Émergence d'une culture de résistance dans la défense du territoire

5.2.1 *De l'exploration minière sur les territoires familiaux*

Entre IOC et le Plan Nord, il y a eu, certes, bien d'autres projets miniers, notamment les nombreux projets ayant suivi les traces de la Renard, tels que les projets tentaculaires d'IOC, ceux initiés par Wabush Mines, Quebec Cartier Mining, l'aluminerie Alouette ou plus récemment, le projet à Bloom Lake. Ces projets participent toutefois très peu aux récits des femmes. En fait, leur engagement s'inspire avant tout de leur expérience vis-à-vis d'IOC. À Schefferville, elles parlent unanimement du contexte actuel comme de la relance des projets miniers, après 30 ans d'inactivités minières depuis la fermeture d'IOC en 1982. Certains projets font toutefois exception, et concernent des projets d'exploration qui firent l'objet de contestation sur une base familiale.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de retracer l'histoire de la résistance à l'exploitation minière, les femmes rappellent de manière récurrente les différentes actions menées par des membres de leur famille vis-à-vis des projets empiétant directement sur le territoire familial. Quelques-unes font alors allusion à des incidents où des étrangers investissaient le territoire sans permission et où des membres de leur famille traquaient et chassaient ceux-ci de leur territoire, voire sabotaient leurs travaux. Marjolaine (35 ans et -) parle de son grand-père barrant la route à des camions; Natalie (35 ans et -) explique que son père et ses oncles coupaient les fils électriques alimentant les travaux d'exploration d'une compagnie minière, ralentissant ainsi la progression de l'empiètement territorial. Les histoires traitant de ces dynamiques de contestation concernent l'exploitation minière, mais aussi la foresterie (en particulier pour les femmes ayant une relation avec la bande de Pessamit, qui a subi de plein fouet les effets de l'exploitation forestière intensive au tournant du XXe siècle). La géopolitique territoriale influe directement sur l'expérience minière des femmes et éventuellement leurs expériences de résistance. En l'occurrence, la famille élargie comme unité sociale de base a un impact sur l'engagement des femmes et l'articulation de la résistance.

Si ces récits sont propres à chaque famille, un cas fait exception : la lutte de la famille McKenzie contre une compagnie minière investissant le territoire familial. La famille McKenzie, dont la figure de proue est Philomène « Utussimash » McKenzie, a à mainte

reprise contestée des épisodes d'empiétement sur leur territorial familial, notamment des projets de minicentrales touchant la rivière et le Lac Manitou, de l'exploitation forestière et de l'exploration minière (Assemblée nationale du Québec 2003). C'est toutefois un projet majeur de mine de nickel, cuivre et cobalt au lac Nipisso (aussi connu sous le nom de lac Volant) qui retint l'attention. En 1996, la famille McKenzie dépose une requête en injonction à la Cour supérieure du Québec pour stopper le développement du projet. Elle dénonce l'atteinte à leurs droits constitutionnels et ancestraux et exige qu'aucun développement ne se fasse sans le consentement de la famille. Précisément, ses membres « demandent de déclarer illégal et ultra vires tout projet minier entrepris sans le consentement des demandeurs » (Cour d'appel du Québec 1998)⁴⁴. Bref, la famille McKenzie essaie de faire reconnaître ses droits sur les territoires familiaux par la voie judiciaire.

D'après les témoignages, il semble que la lutte de la famille McKenzie contre l'exploration minière soit la première référence à la résistance minière qui est connue de la communauté et qui sort des référents familiaux. En effet, trois femmes aux âges variés et n'étant pas de la famille McKenzie (Judith (35-50 ans), Sylvie (50 ans et +), Cindy (35 ans et -), me parlèrent de cette lutte. De façon très intéressante, pour Cindy (35 ans et -), il s'agit de la première expression de lutte contre le Plan Nord. Au-delà du projet politique, une continuité se dessine sur le plan des significations associées à l'exploitation minière. À mon avis, le fait que la lutte ait eu beaucoup d'attention médiatique suffit à expliquer pourquoi une lutte familiale a retenu l'attention à Uashat et Mani-Utenam. Mais, aussi, on ne peut négliger le fait que cette lutte utilise de nouvelles stratégies de résistance qui ne se passent pas cette fois-ci sur le territoire, mais a recours à des stratégies juridiques qui ont potentiellement des répercussions importantes pour les autres familles et pour l'ensemble des populations autochtones du Canada.

⁴⁴ Par ailleurs, en 1997, la famille McKenzie verra son conseil de bande s'opposer à leur requête en injonction, en stipulant qu'ITUM a des intérêts dans cette affaire dans la mesure où les droits revendiqués par la famille sont en fait non pas seulement les droits familiaux, mais les droits collectifs de la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam. Contrairement à la famille McKenzie qui opte pour la voie juridique (qu'elle juge moins violente que les actions directes et la voie politique), le conseil de bande opte pour la voie politique (Assemblée nationale du Québec 2003). En effet, le conseil affirma alors qu'il était « hautement préférable pour les Premières Nations de régler la question du titre indien et des droits ancestraux par la voie de négociations plutôt que par la voie judiciaire » (Regroupement de solidarité avec les Autochtones : 64). Autrement dit, le conseil de bande se référait ici aux processus de négociations territoriales globales. Plus tard, en 2007, la lutte menée par la famille McKenzie sera reprise par le Conseil de bande pour formuler un ensemble de revendications qui incluent plusieurs familles formant la communauté d'Uashat mak Mani-Utenam.

En effet, la cause McKenzie pourrait créer un précédent en reconnaissant un droit collectif à une famille. Nous pouvons ici faire le lien entre les stratégies de résistance et la transformation des stratégies de domination mises en place par l'État Nation et l'État de droit. Je pense ici à la politique de la reconnaissance par les droits qui, comme nous l'avons vu, contient son lot d'enjeux (Ballard et Banks 2003, Colin 1999).

5.2.2 Le projet Sainte-Marguerite 3 : un moment décisif

Un épisode qui est abondamment raconté par les femmes, en particulier celles résidentes d'Uashat et Mani-Utenam, est un mouvement de contestation qu'a provoqué un projet non pas minier, mais hydroélectrique. Au début des années 1990, Hydro-Québec annonce son intention de harnacher la rivière Sainte-Marguerite pour y développer un nouveau projet hydroélectrique, SM-3. Ce projet, prévoyant la production de 846 mégawatts d'électricité, nécessite non seulement la construction d'infrastructures sur la rivière Sainte-Marguerite, mais aussi le détournement de deux rivières, la rivière Carheil et Aux Pékans, qui constituent deux des principaux affluents de la Mishtashipu (rivière Moisie) (Regroupement de solidarité avec les Autochtones : 30). La production élevée de méthylmercure et la baisse du débit de la Mishtashipu sont des sources d'inquiétude importante pour les Innu-e-s de Mani-Utenam, en particulier pour ses impacts potentiels sur le saumon, dont la migration annuelle est d'au moins 12 000 à 35 000 saumons (ibid. 25).

Ce projet provoque l'organisation d'un mouvement d'opposition sans précédent. Si les Innu-e-s des deux communautés avaient raison d'être divisés sur ce projet, un certain écart se produit : davantage de gens à Mani-Utenam s'opposent au projet, tandis que les Innu-e-s d'Uashat tendent à être pour le projet. Le Regroupement de solidarité avec les Autochtones (RSA), un groupe militant basé à Montréal ayant activement appuyé ce mouvement, explique :

Dans la communauté innue de Mani-Utenam, il existe des gens qui s'opposent au conseil de bande, aux négociations territoriales du CAM et aux projets d'Hydro-Québec, des gens qui cherchent par tous les moyens pacifiques à leur disposition à faire entendre la voix d'une nation qui refuse de disparaître et qui revendique sa juste place (ibid. 30).

Ce projet se déploie dans un contexte politique agité. Depuis 10 ans, le Conseil Attikamekw Montagnais (CAM) est en processus de négociations territoriales durant lequel il a renoncé à

exiger un droit de véto des Innu-e-s sur le développement. Par ailleurs, la mobilisation est propulsée par la création de Coalition Nitassinan (CN) en janvier 1992. La CN est un regroupement d'Innu-e-s qui, contrairement au Conseil de Bande ITUM, s'oppose avec ferveur au projet SM-3. Comme l'explique RSA :

Les huit cents membres de la Coalition Nitassinan qui s'opposent inlassablement à ce genre de développement néfaste sur leurs terres, soulignent que ce projet de trois milliards de dollars implique l'inondation de sites où sont enterrés leurs ancêtres, ainsi que d'importants territoires fréquentés par le peuple innu depuis neuf millénaires et voués à la chasse, la pêche et la cueillette de plantes médicinales (ibid. 25).

C'est un discours évoquant la protection de l'environnement et le besoin d'élaborer un projet collectif inclusif des Autochtones et des non-autochtones. La CN développera des alliances au niveau autant local que national et international, notamment aux États-Unis et au Japon. Entre 1991 et 1994, des Innu-e-s opposé-e-s à ce projet mèneront une série d'actions directes, tels des occupations, des blocus sur la route 138, une marche entre Mani-Utenam et Montréal et des barricades à même le territoire où le projet SM-3 est prévu. En réponse à ces divers moyens de pression, les militant-e-s feront face à une répression judiciaire féroce, alors qu'Hydro-Québec et ITUM tenteront d'étouffer le mouvement à coup d'injonction. S'ensuivront de multiples interventions policières violentes, arrestations, emprisonnements, et l'imposition d'injonctions permanentes à plusieurs militant-e-s innu-e-s.

Plusieurs personnes rencontrées se souviennent de l'enthousiasme présent au sein d'un fort mouvement de résistance organisé, incarné par le groupe Coalition Nitassinan. Elles parlent notamment d'une revitalisation culturelle sans précédent et d'un rejet des barrières mises par l'Église sur des pratiques considérées comme non catholiques. Yvette (50 ans et +) me raconta que les Innu-e-s se mirent à se rencontrer pour faire des *metashan* (tente à sudation) et à faire des cérémonies influencées par les enseignements de William Commanda. Si, auparavant, certaines pratiques relevant de la spiritualité autochtone avaient lieu, elles se réalisaient en cachette, dans un contexte où les prêtres les considéraient comme des sacrilèges. Avec SM-3, la réalisation de rituels s'affiche en public et constitue même une dimension centrale du mouvement de contestation. Émergent aussi de nouveaux discours et de nouveaux modes de prises de décision. Lise (50 ans et +) explique :

Si on était 14, les 14 parlaient. Si on était 80, les 80, à tour de rôle là. Là tout le côté spirituel commençait à rentrer tranquillement dans la communauté. Parce qu'avant, avant y'avait pas ce côté-là. C'était juste le côté religieux. Le côté spirituel commençait à rentrer. Et on avait, tous ceux qui défendaient le territoire, aux portes, on avait chacun un bâton avec les 4 couleurs, devant la maison. Pour dire que nous on était les défenseurs. Pis on marchait avec ça. Pis y'avait des bouddhistes, (qui) ralentissait la circulation, (qui) donnait des pamphlets; on allait faire des grands cercles devant la rivière Sainte-Marguerite, on allait faire des pique-niques là-bas. On a fait beaucoup de choses. Et y'a eu une marche jusqu'à Montréal. Et y'a eu beaucoup d'implication à ce moment-là pis, c'est à ce moment-là que moi toute le côté territoire a pris de l'ampleur. Pis je pense qu'on a réalisé à ce moment-là c'était pas juste le fait de défendre le territoire. Le territoire c'était aussi de défendre toute la terre, la Terre-mère, là aussi, ça venait de rentrer dans notre vocabulaire, là aussi, le côté spirituel, autochtone, aussi, ça rentrait, à ce moment-là. Et ça prenait aussi toute une autre dimension. C'était un mouvement non violent, pis c'était vraiment intéressant à ce moment-là.

Bref, ce mouvement de résistance amène un nouveau vocabulaire portant sur le territoire et la défense de la mère-terre. Cette résurgence semble propulsée par les enseignements mis de l'avant par différents alliés, tels des moines bouddhistes américains et des militant-e-s issu-e-s du mouvement non violent (ayant donné une formation d'autodéfense non violente à différents militant-e-s de CN), mais aussi par la spiritualité traditionnelle ou panindienne⁴⁵.

Certaines femmes racontent avoir participé à de multiples actions et manifestations : occupations, jeûnes, marches, manifestations. Ce qui frappe dans les témoignages, c'est non seulement la multiplicité des moyens d'action, mais également le degré élevé de criminalisation de cette lutte et de ses militant-e-s. Certain-e-s innu-e-s sont en effet à ce jour toujours sous l'emprise des injonctions dont ils ont été l'objet il y a plus de 20 ans. Les femmes rencontrées relatent par ailleurs que d'importants conflits se sont développés, entre les partisans et opposants au projet, mais aussi entre une tranche de la population et son conseil de bande. L'épisode SM-3 aurait aussi exacerbé des tensions intercommunautaires déjà présentes

⁴⁵ Comme l'explique Bousquet (2005a : 174), la spiritualité panindienne émerge dans les années 1980 au Québec et rassemble et reconfigure un ensemble d'influences dans un contexte de résurgence politique contre la dépossession et le colonialisme. Elle participe à un mouvement de revalorisation culturelle, que Boudreau (2000 : 71) définit comme « la création d'un espace symbolique à partir duquel peuvent s'exprimer la tradition et l'identité traditionnelle ou "ancestrale" et se manifester un rejet des explications rationnelles et chrétiennes du monde; un espace à partir duquel il devient souhaitable, en outre, de contester l'hégémonie linguistique et institutionnelle euroaméricaine ».

entre Uashat et Mani-Utenam⁴⁶. Elles sont plusieurs à évoquer que cela a culminé avec un affrontement devant l'église de Mani-Utenam. Des Innu-e-s de Uashat et des allochtones de Sept-Îles qui étaient pour le projet ont affronté des opposants au projet. Femmes, hommes et enfants, qui bloquaient à ce moment l'entrée de l'église de Mani-Utenam où étaient réfugiés des moines bouddhistes venus les soutenir, ont fait la chaîne humaine pour les accueillir. On raconte avoir échappé au pire, alors que l'on n'en est jamais venu aux coups. Pour les femmes rencontrées, ce fut un moment de grandes divisions, qui ont laissé ses cicatrices.

Une culture de résistance est en émergence et a trait à la relation au conseil de bande, qui n'est pas pour plusieurs femmes rencontrées l'instance légitime au sein de la communauté, de même qu'à la relation aux instances juridiques, qui ne sont pas reconnues. En effet, les injonctions furent souvent défiées, menant à l'emprisonnement de beaucoup de militant-e-s. Aussi, par les barricades à même le territoire, il fut affirmé un droit inhérent au territoire à travers son occupation. On peut faire un parallèle avec les pratiques de chasse collective au caribou, que Scott (2008) qualifie de braconnages collectifs, tactique utilisée par les Innu-e-s pour dénoncer l'imposition de moratoires ou encore la pêche illégale au saumon pour contester la privatisation des rivières de Nitassinan (Rodon 2012). Ces actions consistent à défier la loi; pourtant elles se multiplient et font même sens aux yeux des Innu-e-s, même parfois aux yeux des instances politiques formelles que sont les conseils de bande.

Le mouvement de contestation contre SM-3 révèle une transformation des repères sociaux dans la résistance. En effet, ce ne sont plus les familles, mais la communauté qui constitue l'unité de base de la résistance. Comme nous l'avons déjà étayé, la communauté, ou la vie en communauté, est une réalité récente qui se définit avec la sédentarisation et la création du système de réserve. Marie-Pierre Bousquet (2009) résume :

Contrairement à l'idée reçue, la vie en communauté est récente pour la majorité des bandes algonquiennes du Québec : vivre ensemble ne date que des années 1950-1960, voire 1970, pour les Cris et les Naskapis. Avant cela, chaque groupe familial passait la majeure partie de l'année (dix mois environ) sur son territoire de chasse et ne retrouvait les autres familles que l'été, dans des lieux de rassemblements fixes (62).

⁴⁶ Une expression de ces conflits est le référendum organisé à Mani-Utenam sur l'autonomie politique de la communauté. Une majorité des Innu-e-s votèrent pour la séparation des deux communautés; ce verdict ne fut toutefois pas reconnu, ni par ITUM, ni par les instances gouvernementales.

Certes, il existe des similitudes entre les communautés innues d'aujourd'hui et les rassemblements estivaux. Toutefois, elles sont différentes à plusieurs points de vue. De un, la vie communautaire contemporaine s'inscrit dans un contexte de sédentarité. De deux, la communauté forme désormais une entité sociale, politique et économique avec un système politique unique, centralisé, hiérarchique et rattaché à l'État canadien. Le système des conseils de bande se superpose aux différentes formes de leadership en place au sein de l'organisation sociopolitique traditionnelle innue, notamment le leadership des chefs de chasse (Lacasse 2005 : 33). De trois, les relations entre les familles sont transformées; en particulier, ces dernières se côtoient désormais à longueur d'année. Bousquet (2009 : 63) et Chiron de la Casinière (2003 : 344) soulignent d'ailleurs la manière dont cette soudaine promiscuité est souvent inconfortable et provoque dissidences et tensions.

Nous pouvons émettre certaines remarques en ce qui a trait aux repères sociaux au sein du mouvement d'opposition au projet SM-3. D'une part, ce projet touche plusieurs territoires familiaux à la fois, ou au moins affecte plusieurs familles à la fois. Rappelons en effet l'importance de cette rivière pour les Uashaunnut, qui remontent traditionnellement annuellement la rivière Sainte-Marguerite pour atteindre leurs territoires de chasse. Toutefois, ce projet préoccupe aussi les Innu-e-s de Mani-Utenam, puisqu'une partie de la rivière Sainte-Marguerite se déverse dans la rivière Moisie, leur voie d'accès à leurs territoires, et qu'on craint que le barrage entraîne une baisse de son flot, affectant potentiellement les stocks de poissons qu'elle recèle. D'autre part, c'est un enjeu qu'Hydro-Québec et le gouvernement négocient avec les Innu-e-s sur la base que les Innu-e-s de la région forment une seule communauté, Uashat mak Mani-Utenam, et que c'est le conseil de bande qui est l'interlocuteur légitime et la courroie de transmission unique pour interagir avec les Innu-e-s. Bref, la mobilisation contre SM-3 démontre clairement que la communauté est un repère social dans l'organisation même du mouvement. Il ne s'agit pas de dire qu'avant SM-3 la communauté n'aurait pas eu d'importance dans la résistance, mais dans les récits des femmes à tout le moins, elle semble un moment décisif où émerge une nouvelle culture de résistance relativement à la défense du territoire, et que l'espace communautaire devient un espace de participation politique où cette culture de résistance se déploie.

Or, si les femmes dessinent une opposition qui s'organise sur une base communautaire, elles offrent souvent un récit avec des référents familiaux : c'est sur une base familiale qu'elles se joignent à la contestation. Par exemple, Marjolaine (35 ans et -) raconte les différentes actions auxquelles elle a pris part aux côtés de ses parents et explique son rôle de grande sœur auprès de son frère alors qu'augmentent les tensions au sein des communautés. De son côté, Yvette (50 ans et +) fait appel à des repères familiaux pour situer son engagement personnel alors qu'elle détaille les actions menées par chacun de ses frères et sœurs. La famille continue d'être l'unité de base normale pour comprendre les enjeux, gérer les conflits, comprendre le territoire. Toutes les familles sont devant un enjeu qui les affecte différemment. Ainsi, l'importance de la famille comme lien social semble réitérée. Comme l'indique Mailhot (1993) ou encore Bousquet (2005 b), encore aujourd'hui les relations de parenté sont un marqueur de lien social central au sein des communautés. Or, il ressort des récits d'engagement non seulement que la parenté organise la vie quotidienne des communautés, mais que son importance s'affirme clairement dans la résistance.

En outre, l'expérience de cet épisode semble à certains égards avoir été différente pour les hommes et les femmes. D'abord, les témoignages révèlent que la Coalition Nitassinan aurait eu un leadership principalement composé d'hommes. Au départ, ce sont en majorité des hommes innus qui se rencontrent le soir, discutent des enjeux et forment la Coalition. Yvette (50 ans et +) me raconte que ses frères ont mis ses sœurs et elle au courant du projet hydroélectrique, et que ces dernières « embarquèrent » dans la lutte à la suite de leurs frères. Ensuite, la marche entre Mani-Utenam et Montréal fut une marche majoritairement constituée d'hommes. Puis, si plusieurs actions furent menées par tout le monde, tous genres confondus, il ressort que les mobilisations ont été marquées par certains rôles genrés. Ainsi, des femmes m'ont dit que plusieurs femmes préparaient la nourriture et gardaient les enfants et que c'était ce en quoi consistait la forme de leur implication. Marjolaine (35 ans et -) m'explique que sa mère s'est occupée de la préparation de nourriture pour ses oncles et son père, à l'image de sa grand-mère qui l'avait fait dans le passé pour son grand-père lorsqu'il repoussait des blancs qui voulaient ouvrir un chemin sur son territoire. Une autre femme ayant milité contre SM-3 me raconte qu'avec d'autres femmes, elle avait préparé de la nourriture et s'occupait du sapinage d'une « cabane » où les manifestant-e-s allaient se réchauffer durant les barricades.

Lorsque c'est le cas, c'est source de beaucoup de fierté. Enfin, Marie (35-50 ans) dit qu'elle a fait un jeûne à la maison pendant qu'elle gardait ses enfants. Plusieurs femmes auraient réalisé des jeûnes pour affirmer leur opposition, selon elle. Bref, les récits des femmes révèlent que le genre influe sur l'articulation de la lutte.

Pour résumer, la géopolitique du territoire a un impact direct sur l'organisation de la résistance et sur les repères sociaux dans la résistance. En effet, la géopolitique minière diffère considérablement de la géopolitique hydroélectrique, alors que la première affecte vraisemblablement un territoire familial à la fois et que la deuxième en touche nécessairement plusieurs. Cela dit, dans le cas de SM-3, si l'organisation du mouvement communautaire découle en partie des dimensions géopolitiques propres à un projet hydroélectrique, il y a lieu de considérer l'organisation communautaire comme un nouvel arsenal politique. Les stratégies gouvernementales constituent un facteur décisif, alors que les négociations s'activent avec le conseil de bande censé représenter les deux communautés d'Uashat et Mani-Utenam. Puis, si la famille demeure au cœur du lien social communautaire, force est de constater que la famille n'est plus la seule unité sociale d'importance. Gentelet et al (2005), en parlant des Innu-e-s et des Atikamekw, expliquent que depuis la sédentarisation, la famille et le territoire ne sont plus les lieux primaires de socialisation. En effet, la sédentarisation se traduit par l'arrivée de la notion de communauté : « [...] la communauté formée artificiellement par la fréquentation d'un poste de traite devient une entité qui s'apparente à un village, avec les structures et les institutions que cela implique » (Gentelet et al 2005 : 8). Elle amène une transformation au niveau du cercle de relations, qui n'est plus concentré autour de la famille, mais qui comprend aussi la communauté, qui devient aussi un « centre institutionnel de socialisation » (ibid. 25). Cela dit, la famille et la communauté sont des repères sociaux qui se côtoient :

La famille ne semble plus représenter une sphère aussi distincte et aussi souveraine que celle de la communauté. Famille et communauté, bien que perçues comme deux entités séparées, appartiennent à la même sphère interne et, en ce sens, elles sont toutes deux régies selon le même principe des responsabilités (ibid. 26).

Aussi, les récits des femmes évoquent à plusieurs reprises des rapports de genre qui ont un effet sur l'organisation interne des mobilisations. Ici, il y a lieu d'émettre l'hypothèse que l'arrivée de la communauté facilite la formation de ses nouveaux repères sociaux et la

formation de nouvelles solidarités entre les femmes. Comme nous le verrons ci-après, il est fascinant de comparer ces récits aux témoignages portant sur les rapports de genre au sein des mobilisations vis-à-vis du Plan Nord.

5.3 La résistance vis-à-vis du Plan Nord et la transformation des repères sociaux

5.3.1 Continuité de la lutte

Des femmes identifient le Plan Nord comme étant en continuité non seulement avec les projets d'exploitation des ressources naturelles du passé, mais avec l'ensemble des articulations du colonialisme. Ce continuum est conçu de façon récurrente comme ayant dépossédé les Innu-e-s de leur territoire. Solange (50 ans et +) raconte :

Mon père il le disait : « Sont forts ». Il disait : « Le gouvernement est fort. » Lui il parlait de même. Il dit « Moi ils sont venus me chercher dans le bois. Je suis un chasseur. Ils m'ont amené au sanatorium. J'étais même pas malade. » Tu vois où ça a commencé? C'est pas le Plan Nord. C'était enlever l'Innu du bois. Probablement déjà, ils disaient s'ils sont pas dans leur territoire on va être capable de faire des choses.

Lise (50 ans et +) parle aussi du Plan Nord à travers une histoire où les Innu-e-s furent privés d'une relation au territoire :

Moi je me dis que j'ai été créée, j'ai été faite pour vivre dans le territoire. Mais l'histoire a faite en sorte... si Jacques Cartier serait pas venu, là, je serais encore dans le territoire. [...] Pour moi c'est un lien qu'on m'a enlevé, l'histoire me l'a enlevé, toute cette relation-là.

Même constat chez Monique (35-50 ans), qui conçoit cette fois-ci le Plan Nord comme culmination d'un projet entamé il y a longtemps :

Pis y'avait aussi le Plan Nord qui arrivait, qui s'installait comme ça, sans rien dire, comme un voleur, comme si ça lui appartenait. Pis que c'est lui qui en bénéficie. [...] Ils rentrent comme un voleur, je les appelais les voleurs à cravates. Pis je voyais aussi tout le déroulement de notre film, ben de notre film de notre histoire, que ça continuait, et que ça prenait de l'ampleur aussi. Pis moi ce que j'avais peur, c'est ce que mon grand-père avait dit « Un jour ils vont vouloir tout avoir ».

Comme le projet d'IOC, le Plan Nord constitue bien plus qu'un ensemble de projets d'exploitation des ressources naturelles dont les impacts ne se limitent qu'aux sites occupés par les compagnies minières.

D'autres témoignages explicitent le fait que la résistance vis-à-vis du Plan Nord est également une lutte contre le colonialisme. En effet, la grande majorité des femmes situent leur engagement en continuité avec la résistance menée par leurs ancêtres et considèrent s'inspirer des luttes du passé dans leur engagement présent. Comme le dit Monique (35-50 ans) :

Là oui c'est sûr quand on y repense aujourd'hui, ça a toujours été pour les mêmes objectifs. C'est pas nous autres qui avaient commencé à lutter. Nos ancêtres quand ils ont touché le sol, les premiers quand ils sont arrivés ici, eux autres quand ils ont vu que les blancs ils s'en venaient, la première lutte avait commencé là. Nous autres on ne fait que continuer.

Lise (50 ans et +) exprime le fait que l'expérience minière issue de l'époque IOC pousse les Innu-e-s à offrir une résistance là où dans le passé ils n'avaient rien fait :

Tu vois Schefferville, là, on n'a rien faite. Y sont partis, y'avait plein de trous. Pis, on est tellement informé aujourd'hui qu'on peut plus résister. Le gouvernement aujourd'hui exige d'aller voir les Autochtones, l'environnement. Je pense que ça c'est des points qui nous aident, pis il faut aller à fond avec ça.

De surcroît, l'engagement dans la défense du territoire participe à ce que les femmes considèrent comme une lutte intergénérationnelle aux référents familiaux prédominants. En effet, les parcours d'engagement tels qu'ils me furent racontés par les femmes dépassent très souvent l'espace-temps de leur parcours de vie et se tissent à même le parcours d'engagement de leurs ancêtres, la plupart du temps de leurs parents ou leurs grands-parents. Dans la défense du territoire spécifiquement, on se transmet, au sein de la famille, une histoire de la façon dont cela se passait sur le territoire, quand et comment les choses ont commencé à changer, quels sont les changements rencontrés, quelles résistances la famille a posées. Il ressort des récits la précision de la description des territoires, des repères typographiques et des connaissances relatives au territoire; où aller chercher les fruits rouges, où passer lors de la montée dans le territoire, etc. Bref, la géopolitique territoriale influe directement sur l'expérience minière des femmes et éventuellement leurs expériences de résistance. Par exemple, Marjolaine (35 ans et -) rappelle les actions de son grand-père, puis de sa mère, pour situer son engagement dans la défense du territoire face au Plan Nord : « Ma mère a défendu son territoire. [...] Pis c'est pour ça moi je défends mon territoire, la terre mère. » Même constat pour Natalie (35 ans et -);

dans son cas, elle est engagée dans une lutte contre la présence d'une compagnie minière dans le même territoire familial qu'a défendu son père.

Plusieurs femmes racontent s'être fait dire par des membres de leur famille de ne jamais arrêter la lutte, de toujours résister, de ne jamais vendre ou céder le territoire. Par exemple, Monique (35-50 ans) dit : « Mon grand-père quand il me parlait du territoire, lui il me disait : c'est la seule richesse qu'on a. [...] On a toujours lutté, même jusqu'à aujourd'hui aussi. Pis là lui il me disait il faut toujours essayer de le protéger, de le sauvegarder. De ne jamais le céder. » De son côté, Sophie (35 ans et -) cite son grand-père qui lui a dit, au moment où ils ont découvert du minerai sur le territoire familial : « Vous ferez attention, ils ont trouvé [du minerai], battez-vous. Faites tout ce que vous pouvez pour pas les laisser rentrer. » Des femmes que j'ai rencontrées poursuivent une mission, s'inspirent d'un enseignement hérité de leur parent ou encore se souviennent d'une histoire ou d'un message du passé qui inspire l'engagement du présent. Sophie (35 ans et -) relate :

Depuis mon jeune âge qu'on nous en parle nous autres dans ma famille. Ma famille c'est une famille que ça fait longtemps qu'elle revendique des droits. Pis ils ont toujours été, c'est un des premiers qui a décidé de se battre contre toute la machine. [...] Depuis, je me rappelle, quand j'étais jeune, il était tout le temps question de territoire, il était tout le temps question de droit, pis [comment] on va se défendre.

De son côté, Nicole (35-50 ans) dit que ses parents et grands-parents ont résisté, que c'est grâce à ça qu'elle est ici aujourd'hui, et que c'est maintenant sa responsabilité de le faire pour ses enfants et ses petits-enfants. Il ressort de cela qu'il y a transmission du devoir de lutte.

Bref, l'engagement des femmes s'inscrit comme lutte historique, continue, intergénérationnelle et familiale. Il s'agit de poursuivre une lutte entamée non pas par les Autochtones, les Innu-e-s en général ou les Innu-e-s de leur communauté, mais plutôt celle menée par leurs parents, leurs grands-parents ou leurs arrière grands-parents. Du point de vue de la construction des subjectivités politiques, la famille occupe donc une place centrale. Comme le dit Anderson (2000 : 116), la famille participe, pour les femmes autochtones d'aujourd'hui, à la construction d'une image positive de soi-même. Si pour Anderson cette idée est centrale pour toutes les femmes autochtones, dans la défense du territoire en contexte

innu, la famille prend une signification particulière du fait que les femmes défendent souvent le même territoire que celui défendu par leurs parents et grands-parents.

5.3.2 Rapport aux instances juridiques

Ce bagage expérientiel transparait à plusieurs moments des récits d'engagement. Le rapport aux instances juridiques constitue un exemple probant. Rappelons que les mobilisations vis-à-vis du Plan Nord ont donné lieu à des affrontements avec la police amérindienne et la Sûreté du Québec et, à certaines occasions, à des arrestations. Ces arrestations impliquaient d'être menotté, transporté, emprisonné pour des périodes de temps à longueur variable. Des femmes ont relaté leurs expériences d'arrestation et, ce faisant, m'ont informé de la non-reconnaissance des Innu-e-s de l'État de droit. Par exemple, en lien avec l'arrestation de masse suite au démantèlement du premier blocus sur la 138, quelques femmes ont souligné la contradiction d'être emprisonnées pour avoir défendu le territoire contre l'assaillant Hydro-Québec. Dans les faits, c'était lui qui avait commis l'acte illégal de poursuivre des travaux sur un territoire non cédé et malgré le refus communautaire affirmé par voie de référendum. Nicole (35-50 ans) dit :

Quand on était en prison, on était toutes les douze femmes — on était toutes dans la même cellule. Pis le jeune homme qui s'est fait embarquer ben lui était en face de nous autres, il avait une cellule pour lui. [...] La crainte que j'avais eu pour ma crise de panique, je l'ai pas eu. On dirait que je me sentais plus forte aussi. Peut-être parce que je savais que j'avais rien fait de mal. Je savais que j'avais tué personne. Je savais que j'avais détruit le territoire à personne, mais que c'était Hydro-Québec qui était en train de détruire le territoire.

Plus tard, elle expliquera qu'avec SM-3 plusieurs membres de sa famille avaient pris part aux mobilisations contre SM-3, avaient été emprisonnés et avaient reçu une injonction de 99 ans. Elle exprime encore une fois le non-sens, ou la contradiction, qu'implique la criminalisation de la défense du territoire : « C'est pas qu'on est des *gangsters* [rires], mais sauf que quand tu dis que tu te fais emprisonner parce que t'es en train de défendre, c'est fou à dire ». Même son de cloche de la part de Louise (35 ans et -) :

Regarde je m'en fous là, ils vont m'enfermer 20 fois, 30 fois, pis ils vont me donner des conditions, je vais aller en prison, mais je vais faire ça toute ma vie pareil. Parce que dans mon mental je suis une Amérindienne et je fais rien de mal. Je défends mes droits. Je suis une Innue, et on dirait qu'ils veulent éradiquer ça. Pis moi je défends ça.

Je fais rien de mal dans ma tête, c'est dans ma mentalité, parce que je défends la terre-mère.

Marie (35-50 ans) de son côté exprime l'idée que les autochtones n'ont pas à se soumettre à des instances légales qui leur sont étrangères, et que le fardeau de la preuve revient à ceux qui portent les accusations :

Je me suis jamais présentée à la cour. Et je me présenterai pas. Il vont devoir venir me chercher [...]. J'ai pas à me présenter là-bas et dire au juge « J'ai fait un blocus ». C'est nos territoires, j'ai rien fait de mal. Pis ça existe pas « prisonnier politique » pour les autochtones, c'est nos droits. Qu'ils le prouvent. [...] S'ils veulent me laisser mourir en prison, ils me laisseront.

Sylvie analysa aussi que le système juridique ne s'appliquait pas aux Innu-e-s étant donné que ceux-ci n'avaient jamais renoncé à leurs droits, et que dans tous les cas il n'était pas fait pour protéger les droits des Innu-e-s mais les droits de la société majoritaire. Bref, ces témoignages indiquent clairement la présence d'une culture de résistance ayant développé des discours sur la non-reconnaissance des instances juridiques et l'illégitimité de l'État de droit. Ceci rappelle la campagne menée contre la militarisation de Nitassinan au cours de laquelle des Innu-e-s ont boycotté leur procès, sur la base que la cour ne serait pas en mesure de défendre leurs intérêts (Laduke 1990). Aussi, tout porte à croire que ces discours sont au moins en partie inspirés par l'expérience de lutte acquise durant SM-3, marquée par une forte judiciarisation du conflit.

5.3.3 Luites familiales, luites communautaires

Le Plan Nord se présente en tant que projet politique, mais aussi par ses différents projets sur le territoire. La résistance est corolaire à ce déploiement : elle est multidimensionnelle, alors qu'elle s'active sur le territoire ou sur le terrain politique, et s'organise en famille, entre quelques familles ou entre groupes d'individus membres d'une même communauté.

D'une part, encore aujourd'hui, plusieurs compagnies minières s'installent sur les territoires familiaux et cela fait l'objet de contestation sur une base familiale. Ce sont les mêmes compagnies, disent certaines femmes, contre lesquelles elles se battent aujourd'hui. Pour d'autres, l'empiètement sur le territoire est une nouvelle réalité et une nouvelle bataille, surtout dans la région de Schefferville, qui voit les travaux d'exploration se multiplier exponentiellement dans ses environs. Là, certaines femmes m'expliquent comment elles

découvrent que des travaux ont lieu lorsqu'elles ou des membres de leurs familles se rendent sur les territoires de chasse. Par exemple, une femme m'expliqua comment sa famille chassa des explorateurs de leur territoire, avec succès, seulement pour les retrouver deux semaines plus tard à un kilomètre de là. Force est de constater que les familles ne sont pas au courant des travaux qui se déroulent sur le territoire.

D'autre part, la communauté est un repère social évident dans la résistance, tout comme ce fut le cas pendant SM-3. En effet, il appert que sauf quand un projet minier touche un territoire familial en particulier, la mobilisation communautaire est utilisée comme unité de base pour créer un rapport de force avec les gouvernements. Vis-à-vis du projet de la Romaine ou de divers projets miniers, des membres des différentes communautés s'organisent ensemble pour effectuer des marches, des manifestations et des blocus. Dans tous ces projets, les compagnies négocient des ententes sur les répercussions et les avantages avec les communautés à travers leurs conseils de bande respectifs, sur la base que ces derniers sont les interlocuteurs légitimes. Dans ce contexte, les Innu-e-s ne cherchent pas à être unis en tant que famille, mais en tant que communauté. Par rapport au projet de la Romaine, la contestation communautaire fait suite à la poursuite des travaux d'Hydro-Québec malgré le double refus par référendum de l'entente proposée par l'entreprise (et plus tard proposée une troisième fois). Vis-à-vis des projets miniers à Schefferville, différents individus s'organisent et développent un discours commun, où ils formulent, notamment, la revendication que les deux ententes signées avec LIM et NM soient respectées (elles ne l'étaient pas au moment de ma rencontre avec eux), et que cesse tout autre travail d'exploration dans les environs de Schefferville.

Cela dit, le contexte de mobilisation à Schefferville mérite une plus ample attention. En effet, bien que l'on s'organise dans la communauté, ce sont des membres des familles touchées par les projets miniers qui tendent à s'organiser ensemble. Ici, il y a lieu de souligner que Schefferville est le théâtre de tensions importantes, et que celles-ci sont intrinsèquement liées à la signature des ERA. Sans entrer dans les détails, il est à mon avis tout à fait pertinent d'exposer la logique de ces conflits miniers. En effet, il convient d'expliquer que certaines familles sont directement affectées par les projets miniers, alors que d'autres non. Je parle ici des familles dont les territoires familiaux de chasse sont directement dans la mire des

compagnies minières, font l'objet de travaux d'exploration ou encore sont carrément mis en chantier. Comme nous l'avons déjà exposé, les ERA visent l'ensemble de la communauté de Matimekush-Lac John. Or, si les ententes et les « avantages » qu'elles proposent (infrastructures, emplois, formations, compensations, etc.) visent l'ensemble de la communauté, tous ne sont pas affectés également par un projet. Le point de tension vient du fait que, officiellement du moins, c'est le conseil de bande qui, dans le contexte du Plan Nord tout comme dans ses relations avec les gouvernements et les entreprises, est l'interlocuteur privilégié et celui chargé de mener les négociations au nom de la collectivité. En réalité, le fait que le conseil de bande soit l'interlocuteur privilégié dans la négociation de ce type d'entente est doublement contradictoire. D'une part, le conseil de bande, tel que la Loi sur les Indiens le prescrit, n'a pas la juridiction sur le territoire, mais sur les terres de réserve. D'autre part, en signant des ententes qui touchent la question territoriale, le conseil de bande vient saper l'autorité des chefs des territoires de chasse touchés par les projets. Autrement dit, la signature d'ERA fait naître des conflits entre différentes formes de leadership présentes au sein des communautés. Bref, ceci explique qu'à Schefferville, bien que l'organisation de la résistance soit à un certain niveau communautaire, à un autre elle est surtout familiale et multifamiliale.

À Uashat et Mani-Utenam, la situation est tout autre. Là, si certaines familles voient leurs territoires touchés par des projets miniers, de façon intéressante les femmes membres de ces familles m'ont expliqué ne pas avoir participé aux mobilisations communautaires, par manque de temps et par peur de nuire à leur cause (en l'occurrence de contribuer à augmenter les tensions avec leur conseil de bande). Plutôt, les femmes rencontrées ayant participé aux différentes actions communautaires l'ont fait sur la base qu'elles partageaient un certain nombre de préoccupations et de revendications. À ce sujet, plusieurs d'entre elles expliquent défendre le territoire dans l'optique de permettre à leurs jeunes d'éventuellement retourner dans le territoire. Les revendications touchent la volonté de protéger le territoire afin qu'il soit toujours accessible aux Innu-e-s (point que je développe au chapitre suivant).

La communauté est une nouvelle réalité avec laquelle les Innu-e-s travaillent et construisent leurs projets. C'est ce qu'indique le discours omniprésent de la nécessité pour les Innu-e-s de s'unir et de travailler ensemble. L'expression la plus flagrante de cette volonté d'unité se situe

dans l'opinion que se font les femmes des divisions historiques entre Uashat et Mani-Utenam. En effet, elles sont plusieurs à souhaiter que se ressoudent les liens. Souvent, elles ont exprimé être contre tout moyen d'action qui aurait pour conséquence de provoquer une division communautaire. C'est d'ailleurs dans cet esprit que se réalise la marche *innu ishkuueu*. Par ailleurs, quelques-unes m'ont parlé de la dimension symbolique du premier blocus sur la 138 en 2012, puis de l'arrestation des femmes suite au démantèlement du blocus. En effet, des membres des deux communautés étaient parties prenantes à ces événements. Puis, de façon assez surprenante, elles ont été six femmes d'Uashat et six femmes de Mani-Utenam à être arrêtées et emprisonnées. Or, cet incident malheureux est devenu une expression de l'unité des deux communautés. Il venait effectivement démontrer qu'il était possible qu'Uashat et Mani-Utenam soient unis dans la résistance et non divisés comme cela avait été le cas auparavant, notamment dans le contexte des tentatives de déménagement dans les années 1950 et de la lutte contre SM-3. En parlant du blocus, puis des arrestations, Nicole (35-50 ans) dit :

Je me dis que c'était peut-être la première fois qu'il y avait un grand rassemblement comme ça. Que les Uashaunnut et les gens de Maliotenam se connectent ensemble. [...] Genre eux autres c'est Uashat, nous autres c'est Malio. Sauf qu'il n'y avait plus cette barrière-là, c'était vraiment connecté ensemble. Pis ce qui était drôle dans ça c'est qu'il y avait six femmes de Malio pis six femmes d'Uashat qui se sont fait arrêter. Mais ça c'était pas voulu, c'est arrivé comme ça.

La communauté est une nouvelle entité, on travaille à la construction, à l'imagination d'un tissu social capable d'intégrer cette nouvelle configuration. Les femmes souhaitent qu'une unité soit créée, même si, ironiquement, la vie communautaire est nouvelle (Bousquet 2009).

5.3.4 La reprise du pouvoir des femmes ou l'émergence d'une culture militante

Dans le contexte des mobilisations vis-à-vis du Plan Nord, les femmes furent fortement représentées au sein des mobilisations. Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 7, où nous élaborons sur la construction des subjectivités politiques des femmes innues, la plupart des femmes interviewées à Uashat mak Mani-Utenam associent la forte mobilisation des femmes innues à une *reprise de pouvoir* de celles-ci. Or, il est intéressant d'examiner la place qu'occupent les femmes dans la résistance vis-à-vis du Plan Nord et de soupeser le discours de la reprise de pouvoir à travers l'histoire que nous venons de tracer.

Si les femmes innues ont toujours été présentes dans la résistance (du moins depuis la tentative de fermeture de la chapelle au début des années 1950), la forme que prend leur engagement dans le contexte du Plan Nord contraste avec celle ayant prévalu vis-à-vis de SM-3. En effet, dans le contexte du Plan Nord, elles sont plusieurs à préciser que les femmes « sont au-devant des hommes », ou que les hommes « suivent les femmes ». Il semble que le leadership se soit inversé : alors que pendant SM-3, les femmes semblaient avoir davantage un rôle de soutien aux hommes, cette fois-ci elles prennent le rôle de leader, sont à l'avant, détiennent les micros et prennent la parole. Yvette (50 ans et +), qui a elle-même participé aux mobilisations vis-à-vis de SM-3 et du Plan Nord, tisse ce lien de façon explicite et donne ainsi une explication d'ordre historique au discours de la reprise de pouvoir. En effet, elle affirme que la mobilisation des femmes vis-à-vis de SM-3 était différente de celle vis-à-vis du Plan Nord : aujourd'hui, dit-elle, ce sont « les femmes qui ont la parole et les hommes qui embarquent. Elles prennent la parole et disent quoi faire. C'est la femme qui est en avant ». Par ailleurs, ce leadership au féminin contraste avec les rôles joués par les femmes pendant SM-3 qui, rappelons-le, auraient souvent pris la forme de la préparation de nourriture ou d'abris pour les militant-e-s. La marche *innu ishkuueu*, au sein de laquelle les voix politiques féminines furent dominantes, constitue un exemple manifeste de cette différence. Si Yvette note une transformation de la mobilisation des femmes, laquelle devient plus importante, Lise note plutôt une transformation de la mobilisation des hommes, laquelle perdrait en importance :

Je sais pas les hommes ils vont être là au besoin. Y'ont comme perdu la crédibilité ou le goût de se battre les hommes. Je sais pas je vais te dire ben franchement y'ont comme lâché prise à un moment donné eux autres. Parce que nous autres y'avait autant d'hommes que de femmes [durant SM-3]. [...] Nous autres on allait en famille. C'était familial, on sortait en famille. [...] Mais on dirait qu'ils ont comme perdu le sens de se battre ou le goût de se battre. Sont moins... ils perdent vite la motivation.

Donc, elle fait état du fait d'un découragement de la part des hommes, potentiellement en relation à la « défaite » que constitua la lutte menée par Coalition Nitassinan. Nous approfondirons au chapitre 7 la dimension des conceptions féminines des rapports de genre et la manière dont cela s'articule dans la résistance face au Plan Nord. Pour l'instant, il est surtout intéressant de voir que les femmes innues ont toujours eu un rôle à jouer dans la résistance, mais qu'il y a une transformation importante dans le rôle qu'elles occupent au sein

des mobilisations, surtout si l'on compare SM-3 au Plan Nord. Par ailleurs, de façon intéressante, à Schefferville, où il n'y a pas eu de mobilisations communautaires semblables à SM-3, le discours sur la reprise de pouvoir des femmes est absent. Encore une fois, nous étudierons les raisons pouvant expliquer ces divergences intercommunautaires au chapitre 7.

Conclusion

Les recherches sont nombreuses à avoir expliqué que la vie en communauté est une réalité nouvelle pour plusieurs peuples autochtones, dont les Innu-e-s, les Atikamekw et les Algonquins (Bousquet 2005a, 2005b, 2009; Chiron de la Casinière 2003; Gentelet et al 2005; Mailhot 1993). La famille, en tant qu'unité sociale de base dans le territoire, n'est plus, dans un contexte de sédentarité, le lieu primaire de socialisation (Gentelet et al 2005). Toutefois, les auteur-e-s qui se sont penché-e-s sur les résistances innues n'ont pas intégré la dimension de l'impact de ces nouvelles configurations sociales sur l'organisation des mouvements dans leurs analyses (Ali 2000, Barron 2000, Byrne et Fouillard 2000, Charest 1986, 1999, 2008, Helwig 1993, Laduke 1990, 1999, McKenzie et Vincent 2010, Panasuk 2010, Rodon 2012, Savard 2009, Wadden 1999, Yeoman 2012).

Nous avons déjà soulevé que la littérature sur les mouvements sociaux autochtones parle des stratégies et moyens d'action employés, mais reste muette sur les différent-e-s actrices/acteurs prenant part à ces mouvements. Il appert maintenant qu'elle l'est aussi sur la question de l'organisation de la résistance communautaire, alors qu'elle ne fournit pas d'analyse sur l'impact de la colonisation et de la sédentarisation sur les modes d'organisation et sur les repères sociaux dans la résistance. Elle n'analyse pas non plus que les modes d'organisations puissent être liés à une transformation des stratégies de négociations coloniales et les modes de reconnaissance et légitimation sélectifs des instances politiques par l'État.

Enfin, il y a lieu de déconstruire l'idée selon laquelle il y aurait prévalence d'un « communautarisme » chez les Autochtones et — une idée connexe à la première — selon laquelle le colonialisme aurait brisé un lien communautaire précolonial. Chez les Innu-e-s à tout le moins, il s'agirait plutôt du contraire. En effet, il appert que le colonialisme a exigé cette unité communautaire à des fins de contrôle social, de gestion de la dissidence et de

canalisation du politique à travers les instances politiques communautaires que sont les conseils de bande. Dans nos efforts de comprendre les mouvements de résistance innue, cette prise de conscience est fondamentale. Elle nous aide notamment à mieux comprendre les différentes conflictualités locales, qui ne s'articulent pas seulement sur la base des positions politiques de chacun, mais des divisions construites historiquement qui sont complexes à saisir. L'importance des relations de parenté et de la géopolitique du territoire — tels les impacts des projets de développement sur les familles et la superposition de différents régimes fonciers — sont parmi les éléments à prendre en compte.

Par ailleurs, Scott (2008) nous a appris que toute culture de résistance résulte d'une socialisation constituée à même un historique de résistance, c'est-à-dire qu'un facteur déterminant pour la formation d'une sous-culture résistante distincte et unifiée provient de l'homogénéité de la domination et de la cohésion sociale des subordonnés. Autrement dit, ces derniers partagent une expérience de domination — et une expérience de résistance à cette domination — commune. C'est ce bagage expérientiel qui fait en sorte que dans un espace-temps donné certains discours et certaines actions fassent sens aux yeux des actrices et acteurs de la résistance déployée. Dans ce premier chapitre, nous nous sommes intéressés à ce bagage expérientiel et avons vu que l'engagement des femmes innues s'ancre dans une culture de résistance résultant d'une socialisation constituée à travers une histoire de résistance précise.

Cela dit, nous avons été attentifs aux différents niveaux de cohérence au sein de la résistance, notamment en montrant dans quelle mesure l'expérience de résistance pouvait être différente pour les hommes et les femmes innues. Ceci démontre la pertinence de la préoccupation d'Ortner (2006), qui demande que soit mise en relief la politique interne à toute étude de la résistance. En particulier, bien que les femmes rencontrées aient des expériences minières différentes les unes des autres, leurs positions sociales en tant que femmes autochtones ont eu un impact sur leurs expériences minières et leurs expériences de résistance dans la défense du territoire. Leurs récits offrent une occasion de déstabiliser la version dominante de l'histoire minière du Québec, version qui a doublement occulté les savoirs situés des femmes autochtones.

Chapitre 6 : Les parcours d'engagement, l'engagement communautaire et la défense du territoire

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le sujet de l'expérience minière des femmes et la manière dont cela influait sur la résistance aujourd'hui. Dans le chapitre qui suit, nous nous détacherons momentanément du contexte de la défense du territoire pour nous attarder sur les parcours d'engagement des femmes que j'ai rencontrées et leur engagement communautaire. Ceci nous amènera à examiner dans quelle mesure les modes d'action locale des femmes innues au sein de leur communauté se transfèrent dans la défense du territoire.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les parcours d'engagement des femmes et la manière dont ils s'insèrent dans leur parcours de vie, révélant des carrières militantes marquées par le thème de la guérison. Dans un deuxième temps, nous exposerons les différentes formes d'engagement auxquelles les femmes s'adonnent et la manière dont elles se déploient dans la sphère communautaire. Il ressort que les femmes sont notamment très engagées auprès des autres femmes, avec lesquelles elles partagent une expérience de vie à plusieurs égards semblable. Elles sont également très impliquées auprès des jeunes, envers qui elles disent s'inquiéter de leur bien-être actuel et de leur avenir. Nous verrons comment ces formes d'engagement communautaire se transfèrent dans la défense du territoire. Dans le contexte du Plan Nord, si les enjeux relatifs aux femmes sont peu soulevés par les femmes rencontrées, les préoccupations relatives aux jeunes, elles, sont centrales.

La thèse de ce chapitre est la suivante : les femmes sont moins préoccupées des impacts du Plan Nord sur elles en tant que femmes que sur les Innu-e-s en tant que peuple. Ce constat vient principalement des préoccupations exprimées vis-à-vis des jeunes ou des générations futures. En particulier, il apparaît que la volonté d'assurer une transmission intergénérationnelle de la culture est un *modus operandi* de l'engagement. Nous proposerons une analyse ancrée dans le projet de réconciliation des enjeux de communauté et de souveraineté proposé par Lawrence et Anderson (2005). Nous soutiendrons que l'engagement communautaire est une forme de résistance au quotidien; que cet engagement et, par extension, la défense du territoire, sont des résistances pour la survie de la nation.

6.1 Les parcours d'engagement

6.1.1 *L'engagement dans le parcours de vie*

Si les carrières militantes des femmes rencontrées sont variées, la manière dont les femmes lient leur parcours d'engagement à leur parcours de vie est à plusieurs égards similaires. En effet, lorsqu'il s'agit de faire le récit de leur trajectoire d'engagement, la majorité des femmes partagent des bribes de leur parcours de vie, spécifiquement en lien avec un passé plus sombre ou difficile. Plusieurs femmes me confient leur vécu en lien avec une période de vie où elles buvaient beaucoup, où elles vivaient dans un milieu de forte consommation, où elles vivaient de la violence familiale ou encore souffraient d'un milieu de vie dit « dysfonctionnel » affectant plusieurs facettes de leur vie. Dans la plupart des cas, il s'agit d'un passé où s'additionnent plusieurs de ces difficultés. Elles parlent alors d'un processus de « guérison » ou d'une période au cours de laquelle on tente de « s'en sortir », processus qui implique parfois plusieurs rechutes, tentatives ratées et qui s'étale souvent sur de nombreuses années. C'est le cas d'Annabelle (35-50 ans) qui me raconte son parcours depuis sa jeunesse marquée par une crise d'identité : elle se souvient d'un double rejet, par sa communauté (étant jeune étudiante et n'étant pas dans la consommation) et par les allochtones (étant Innue). Elle explique être « tombée » dans la consommation, avoir arrêté de consommer une première fois après que son fils l'a rejetée, avoir fait plusieurs thérapies, plusieurs rechutes, avant d'arrêter définitivement de consommer grâce aux thérapies ancrées dans la spiritualité.

Ce détour n'est pas anodin : le parcours d'engagement qui suit trouve un sens dans la période sombre qui l'a précédé. Ainsi, pour expliquer ce qui la pousse à s'engager aujourd'hui, Annabelle (35-50 ans) explique avoir beaucoup cheminé, remercie les autres de l'avoir aidée et dit vouloir redonner au suivant. Sophie (35 ans et -) ancre aussi son engagement à même son cheminement personnel :

Aujourd'hui, moi je m'implique beaucoup parce que moi je suis une ancienne consommatrice. J'ai commencé à être sobre depuis neuf mois. Pis j'ai déjà eu des périodes de consommation extrême avant mon garçon, dans la vingtaine. Ça fait de moi quelqu'un qui s'en est sortie, je dirais. Je veux aider les gens à trouver une voie à suivre pour se rétablir dans le fond.

Si pour certaines cette période précède le moment où elles considèrent avoir commencé à s'engager, souvent, la transition est continue, et encore aujourd'hui le fait de s'engager participe lui-même à leur bien-être personnel ou à leur processus de guérison. Ainsi, Annabelle (35-50 ans) souligne que le fait d'aider les autres est un outil de valorisation et de guérison. De façon similaire, la principale raison pour laquelle Sophie (35 ans et -) dit organiser des réunions pour des personnes avec dépendance est pour son bien-être personnel. C'est aussi le cas de Roxanne (35-50 ans), une femme qui a eu une expérience de violence conjugale et qui est aujourd'hui en relation d'aide :

Jamais j'aurais cru qu'un jour je [soignerais] des gens parce que c'était pas moi avant. [...] Je pourrais dire aussi que depuis que je fais ça, ça m'a permis d'être une personne plus bien que j'étais avant. Par rapport à mes comportements, par rapport à mon équilibre mental aussi. Parce que j'ai quand même un passé très très lourd, pis toutes les peurs que je vivais avec mon ex aussi. Mais je me dis aussi aujourd'hui, ça m'a permis aussi de me soigner en soignant des gens. Parce que [nom d'une femme] m'a dit « Toi aussi il faut que tu te soignes, toi aussi, faut que tu soignes toutes tes blessures d'enfance ». Pis c'est ça que je fais. Je me soigne aussi.

En bref, il ressort aussi que bien que l'on devienne aidant, on reste toujours un peu aidé. La frontière entre les deux est floue, ce qui vient confirmer l'idée d'une certaine continuité entre le processus dit de guérison et le processus d'engagement, plutôt que d'une guérison qui ne servirait que comme déclencheur à l'engagement.

Toutefois, lorsque l'engagement *suit* une période de vie plus sombre, c'est souvent que l'engagement n'est pas possible ou est très ardu lorsqu'on vit des difficultés. Ainsi, Annabelle (35-50 ans) explique ne pas avoir milité contre le projet hydroélectrique SM3 : étant en consommation à ce moment, elle n'était pas consciente du mouvement de contestation pourtant sans précédent qui ébranlait les communautés de Uashat et Mani-Utenam. Même constat pour Louise (35 ans et -), une jeune femme très engagée au sein des mobilisations vis-à-vis du Plan Nord, mais dont le début de l'engagement est très récent. Elle dit, à propos de l'arrestation des femmes lors du démantèlement du premier blocus :

Et je me rappelle l'année passée, le premier blocus qu'ils ont fait dans le mois de mars moi j'étais encore en consommation, quand ils ont arrêté les femmes. [...] [Ma mère] était allée voir [...]. Elle est revenue en pleurant, je me rappelle, je vais jamais oublier ça. Elle dit « Y'ont arrêté les femmes. Le gouvernement y'a pas de respect ».

J'avais dit « Parle moi pas de ça je veux pas savoir. » Pis elle avait dit « Tu vas voir, un jour tu vas comprendre. Un jour peut-être tu vas être assez dégelée dans ta tête pour te lever toi aussi ».

Pour Louise (35 ans et -), son parcours d'engagement se dessine comme une période distincte de celle, plus difficile, qui l'a précédée, et s'affirme résolument en rupture avec celle-ci, elle qui a changé d'ami-e-s et d'habitudes de vie depuis qu'elle a commencé à militer. Ici, ses témoignages nous mettent devant le fait qu'à certaines étapes de la trajectoire, l'engagement devient possible.

L'examen des carrières militantes démontre que les femmes inscrivent leur parcours d'engagement à même le creuset de leur récit de vie et qu'il ne prend sens qu'à travers celui-ci. Ceci vient corroborer les théories présentées par Fillieule (2001) selon lesquelles l'engagement est inclus dans un processus plus large dans le parcours de vie et qu'il n'existe pas dans un vacuum. Si l'on veut soupeser ces observations via le concept de carrière militante, on peut tisser un lien entre la genèse de l'engagement et la « sortie de crise » ou la « guérison » et distinguer les diverses périodes d'engagement (relativement à des événements précis) et les différentes sphères d'implications (travail auprès des femmes, défense du territoire, etc.). Or, les données révèlent un continuum entre la carrière militante et le parcours de vie. Elles démontrent que les différentes étapes du parcours de vie dont l'engagement fait partie ne sont pas des phases distinctes qui peuvent être tracées de manière linéaire. Non seulement il y a des allers-retours, des remises en question, des pauses, etc., mais, si l'on s'attarde au processus d'engagement en particulier, il n'est jamais isolé du reste du parcours de vie et ne monopolise pas une tranche de vie la définissant tout entier. Dans les parcours d'engagement des femmes se trouve une continuité, où l'engagement et le processus de guérison se côtoient, voire se complémentent dans bien des cas.

Aussi, il ressort que l'engagement n'est pas un processus désintéressé, dénué de subjectivation. Il s'inscrit lui-même dans un processus personnel et satisfait certains besoins. Ainsi, les témoignages indiquent que l'engagement serait une des voies choisies pour se soigner ou guérir, au même titre que le seraient d'autres formes de thérapie, tels la spiritualité ou les groupes de soutien. Dit autrement, une rétribution importante à l'engagement est la guérison et/ou le bien-être personnel. Cette rétribution se démarque des rétributions symboliques ou

matérielles définies par Fillieule et Pudal (2010 : 176). En effet, elle apparaît davantage comme une démarche d'empowerment du soi que d'acquisition de capital symbolique face à son entourage, quoique ce phénomène soit certainement aussi à l'œuvre. Finalement, certains récits offrent une explication très pragmatique à la genèse et au moment déclencheur des carrières militantes. Une des raisons pour laquelle l'engagement suit nécessairement la guérison est qu'il n'est pas *possible* avant une transformation dans le parcours de vie.

6.1.2 La guérison comme marqueur d'un continuum

Un thème qui fait figure de discours dominant et qui mérite notre attention est précisément celui de la guérison, discours récent émergeant avec la spiritualité traditionnelle ou panindienne⁴⁷. L'omniprésence du thème de la guérison au sein des parcours d'engagement ne serait pas le fruit du hasard, mais une démonstration de l'influence grandissante de cette spiritualité, dont une des fonctions est d'agir en tant qu'outil thérapeutique. C'est ce que Bousquet (2005a) nous amène à déceler, alors qu'elle reprend Boudreau qui dit que « [...] ce panindianisme culturel est également à valeur fonctionnelle, et il semble [...] procéder d'une volonté de résoudre un ensemble de pathologies sociales, qui vont de la violence à la toxicomanie et au suicide » (Bousquet 2005a : 181). Qui plus est, plusieurs éléments de la trame narrative des carrières militantes n'existeraient pas dans un vacuum, mais seraient conséquentes, du moins en partie, d'une certaine manière des thérapeutes spirituels de faire de la thérapie : celle-ci se présenterait comme un récit d'apprentissage, comprenant une période sombre pour situer le présent, une guérison marquée par la redécouverte de son identité, accompagnée d'une mission visant à aider les autres à s'en sortir et d'une grande importance accordée à la prise de parole (Bousquet 2005a : 181; 2009 : 14). Pour Bousquet (2005a : 181),

⁴⁷ Bousquet (2009 : 68-69) résume : « Issue de croyances et pratiques préchrétiennes de plusieurs peuples différents, [la spiritualité panindienne] a été élaborée en une sorte de doctrine, dans le sens où il s'agit d'un ensemble systématisé de conceptions (où chacun peut faire ses propres ajouts). Cette structuration a été effectuée dans plusieurs buts que sont la résistance à l'évangélisation forcée, la lutte contre les programmes gouvernementaux d'assimilation et la réhabilitation de la fierté identitaire (Boudreau, 2000). Elle a commencé par se rendre visible, dès les années 1960, dans le champ politique (par la performance de prières, par des rites comme la purification par fumigation et le calumet, devant des allochtones) et dans la résolution des problèmes sociaux (lors des désintoxications, des réhabilitations de détenus, des rassemblements communautaires pour parler ouvertement de fléaux sociaux comme la violence), puis s'est répandue. Il est difficile de déterminer qui en sont les fondateurs, mais de par les voies par lesquelles elle s'est fait connaître, et surtout dans ses versions symbolisées sous forme de schémas (les multiples versions du cercle; ex. : Nabigon et Mawhiney, 1996), on peut raisonnablement avancer que les conceptions des anciens ont été formalisées par les politiciens, les psychologues et les travailleurs sociaux, ces derniers étant présents depuis plus de soixante ans dans les réserves amérindiennes ».

« [I]eurs parcours de vie reflètent souvent la conception qu'ils ont de leur rôle social ». Dans les récits, nous le verrons ci-après, la guérison tisse le lien entre souffrance/guérison individuelle et collective.

L'influence panindienne n'est cependant pas pour toutes et tous la même. En effet, elle est davantage présente dans les récits des femmes pour qui la spiritualité a joué ou joue un rôle important dans leur vie. Chez les femmes qui ont fréquenté les milieux d'intervention ou qui y ont été impliquées, tels les Narcotiques Anonymes (NA) ou les Alcooliques Anonymes (AA) (en ville, avec des allochtones), le discours de la guérison n'est pas central. Puis, si le vocabulaire associé à la guérison est, à Uashat et Mani-Utenam, omniprésent, à Matimekush-Lac John il est quasiment absent. Le vocabulaire semble donc refléter non seulement la démarche qui fonctionne le mieux pour la personne ou bien dans laquelle elle se reconnaît davantage, mais également le milieu ou l'endroit dans lequel elle baigne et où certains discours/influences sont disponibles. Effectivement, les témoignages recueillis à Uashat et Mani-Utenam indiquent une influence de la spiritualité panindienne assez étendue, ce qui vient confirmer l'argument de Bousquet (2009 : 79) selon lequel le discours spirituel panindien, en tant qu'idéologie axée sur la notion de guérison, a une influence grandissante sur toutes et tous, même sur celles et ceux qui ne s'y identifient pas. Par contre, à Matimekush-Lac John, son influence semble moins marquée, sinon quasi absente.

6.2 De l'engagement communautaire ou de la résistance au quotidien

6.2.1 Les contours de l'engagement

Lorsqu'il s'agit de parler de leur parcours d'engagement ou de leurs différentes formes d'implication, toutes les femmes que j'ai rencontrées ont quelque chose à raconter. Elles ne militent pas toutes activement pour une cause ou une autre, mais la plupart considèrent avoir exercé une certaine forme d'engagement au cours de leur vie. Alors que pour certaines, l'engagement rassemble des événements précis où elles ont formulé des revendications ou défendu une idée, pour d'autres l'engagement s'étale au quotidien. Pour ces dernières, le fait d'éduquer leurs enfants, de garder leurs nièces et de prendre soin de leur famille fait partie de leur engagement. Elles soulignent autant les formes d'implication formelles que les activités ponctuelles, comme aider un voisin ou organiser des activités parascolaires auxquelles

participent leurs enfants. Qui plus est, il ne semble pas y avoir de différences entre le fait qu'une activité ou un travail soit rémunéré ou non. Le fait de travailler dans un centre pour femmes constitue une forme d'engagement au même titre qu'un travail dit de bénévolat. Les femmes que j'ai rencontrées qui ont des emplois travaillent comme travailleuse sociale, enseignante, intervenante dans des centres pour femmes, intervenante avec les jeunes. D'autres femmes rencontrées n'ont pas d'emplois rémunérés, mais ont différentes implications communautaires, telles qu'aidantes naturelles ou membres de groupes tels les NA, les AA ou des groupes qui s'apparentent à des groupes de soutien et/ou de guérison (par exemple, des groupes qui rassemblent des personnes touchées par le suicide). De façon générale, elles disent s'impliquer « dans [leur] communauté »; les femmes s'engagent auprès de (ou en tant que) jeunes, femmes, aîné-e-s, personne avec dépendance, endeuillé-e-s, et investissent les sphères sociales, telles la santé et l'éducation. Rarement l'engagement est affilié à la sphère politique formelle du conseil de bande, en dépit du fait que ce dernier soit le principal employeur au sein des communautés.

L'engagement s'avère donc une dimension importante de la vie des femmes innues que j'ai rencontrées. L'étude des carrières militantes m'a permis de dessiner les contours de l'engagement dans sa dimension subjective, c'est-à-dire, à partir des conceptions qu'ont les femmes innues de l'engagement (Fillieule 2001 : 203). Ce que les femmes innues considèrent comme faisant partie de leur engagement embrasse un ensemble très large d'activités, prend place dans la sphère communautaire et s'étale dans leur vie au quotidien. Dans ce qui suit, nous nous attardons à deux sphères particulièrement investies par les femmes innues : l'engagement auprès des femmes et des jeunes.

6.2.2 Entre femmes innues. La violence comme problématique communautaire

Il va de soi, lorsqu'on a la chance d'être entrée dans un processus de guérison, de souhaiter le même cheminement aux autres. Aussi, il n'y a rien de tel que d'aider quelqu'un à s'en sortir : une personne ne peut guérir que si elle en a la volonté. Il semble qu'on ne peut que créer les espaces propices à la guérison et accompagner autrui. Ainsi, un homme rencontré à Mani-Utenam me dit que quand quelqu'un veut arrêter de consommer, on dit qu'il « est prêt à entrer dans un processus de guérison ». Il dira de quelqu'un qui ne guérit pas ou qui n'est pas en

processus de guérison qu'il n'est simplement pas prêt, plutôt que de le rendre coupable de paresse ou de manque de volonté. Une autre femme m'a parlé d'une femme qu'elle considérait « dans la violence », et m'a dit que c'était parce qu'elle n'avait pas encore fait sa guérison. À quelques occasions on m'a parlé d'individus « violents » et des causes perçues de cette violence. C'est le propos de Monique (35-50 ans) lorsqu'elle affirme : « Nous autres on n'a pas le droit de juger. Parce que derrière le comportement il y a toujours une souffrance ». Ce témoignage nous rappelle que le respect de l'autonomie individuelle est une valeur cardinale chez les Amérindiens. L'idée que la guérison doit survenir lorsque la personne souhaite guérir s'exprime aussi dans la manière dont les femmes rencontrées entrent en relation d'aide. À quelques reprises, on m'explique comment ce ne sont pas elles qui allèrent vers les gens pour offrir de l'aide, mais que ce sont les gens qui firent les premiers pas. Par exemple, Sophie (35 ans et -) m'explique être très ouverte à propos de ses anciens problèmes de consommation et de sa participation active dans les NA et AA. Ce sont les gens, dit-elle, qui lui écrivent sur Facebook et qui demandent « Qu'est-ce que tu as fait? », « J'aimerais ça moi aussi arrêter de boire. » Via ses récits est révélée l'idée qu'avec tout ce qu'on a vécu, on comprend mieux ce que les autres vivent et on est mieux placé pour aider.

À cet égard, il apparaît que les femmes innues s'identifient très souvent à l'expérience de vie d'autres femmes, et que la violence et l'abus sont des thèmes qui marquent les discours. Solange (50 ans et +), qui travaille avec les femmes, précise que ce n'est pas elle qui a ciblé les femmes, ce sont les femmes qui sont venues à elle. Elle raconte s'être fait approcher et s'être fait dire : « Je suis chez nous, je suis toute seule, j'ai entendu ton message, je suis retournée aux études, parce que tu m'as donné le goût de me prendre en main. [J'ai vu] que c'était possible. Si toi tu as réussi, pourquoi moi je réussirais pas? ». Solange explique vouloir montrer aux femmes que « c'est possible de se relever », de montrer « comment être autonome », de « sortir d'être victime ». Aussi, elle fait le lien entre le sens qu'elle donne à son travail et son expérience personnelle :

Moi au début aussi je voulais pas être Innue, je voulais pas être personne. Aujourd'hui la femme innue qui est en moi elle est fière. Je me dis c'est une collection de fierté. Ne pas être gêné de ce qu'on est. Avoir la tête haute pis de la partager. [...] Nous les femmes, faut se lever, faut parler, faut arrêter d'être en arrière,

faut arrêter d'être des suiveuses. On n'est plus des personnes comme ça, faut être de même {changement de position du corps}.

Solange explique s'impliquer auprès des femmes parce qu'elles ont, comme elle, vécu de l'abus ou de la violence familiale. C'est aussi le cas d'Yvette (50 ans et +) qui se réjouit de voir que les femmes se rassemblent de plus en plus dans la communauté. Dans tous les cas, le fait de s'impliquer auprès d'autres femmes est la forme d'engagement qui semble la plus liée à une guérison personnelle.

Ces mêmes femmes racontent leur expérience de vie à travers une histoire de violence qui se perpétue au sein de leur famille ou de leur communauté. Il s'agit d'un cercle vicieux et dont le processus pour en sortir est souvent long. Un cas localisé de violence explicite est toujours situé par rapport à son contexte, une histoire ou des structures qui permettent à la violence de se matérialiser. Ces analyses sont évidemment très souvent liées à l'histoire des pensionnats. Certaines femmes que j'ai rencontrées sont elles-mêmes allées au pensionnat. C'est le cas de Solange (50 ans et +) qui parle de son enfance heureuse et de la coupure qu'a entraînée son entrée au pensionnat :

Dernière partie que j'ai sentie. Mon parcours à moi, y'a eu une coupure j'avais 5 ans. [...] Je suis rentrée dans un pensionnat pendant 7 ans. [...] Moi je dis qu'on était des robots. Tu fonctionnes à leur manière. Ils sont venus nous chercher, nous déraciner. Moi je vois comme une carotte qu'on prend pis qu'on essaye de planter dans une autre place, est-ce qu'il va prendre racine? Est-ce qu'il va devenir une carotte riche? Non. Y'en a qui vont tomber, y en a qui vont survivre. Moi j'ai survécu pendant 7 ans. Pis moi ce que je me souviens, je regarde par la fenêtre, je vois les toits des maisons, parce que Malio c'est collé au pensionnat. Mais tout ce que je vois c'est les toits des maisons. Pis je sais à peu près où est-ce que notre maison est. Pis là j'ai mal, pis là je pleure pis là je veux être là-bas. Une grande partie de ma vie, je veux être ailleurs.

Cet extrait est représentatif de divers témoignages recueillis sur les pensionnats : le fait de la survie — qui s'étale bien au-delà du séjour au pensionnat, l'idée d'une coupure — avec la famille et avec soi-même, sont parmi les thèmes récurrents. D'autres femmes, sans être allées personnellement au pensionnat, expliquent dans quelle mesure elles en ont connu les répercussions. Souvent, un/plusieurs membres de leur famille l'ont fréquenté : mère, père, oncle, tante, grands-parents. Les femmes parlent des histoires propres à ces derniers. Très jeunes, des enfants furent envoyés, souvent par la force, au pensionnat et furent coupés du

contact régulier avec leurs parents. Les pensionnats sont pensés comme la source d'une coupure réelle entre les générations et ses conséquences sont vues comme étant profondes, s'étalant dans le long terme et touchant l'ensemble de la collectivité. Un enfant étant allé au pensionnat et n'ayant pas eu de parents n'a pas connu de modèle familial, ce qui fait en sorte qu'une fois parent, il se retrouve démuni face à ses responsabilités. De ce fait, ces enfants de la deuxième génération des pensionnats ne savent pas comment être parents, ni quoi ou comment transmettre. Le témoignage de Sarah (50 ans et +) fait ressortir plusieurs éléments d'analyse typiques que j'ai entendus parmi les récits d'engagement :

J'ai dû travailler fort sur moi aussi, tous les abus que j'ai vécus. [...] À force de guérir mes guérisons [j'ai vu] que j'avais des comportements aussi, que ça m'affectait aussi. Des comportements du pensionnat que mes tantes et mes oncles avaient quand on était là-bas, quand on restait là-bas. C'est intergénérationnel. Pis y'a eu ces comportements-là, y'a fallu que je fasse face à ça. Pis problème d'alcool, abus, le rejet que j'ai vécu avec mes parents. J'ai dû travailler fort. [...] J'ai fait plusieurs thérapies parce que j'étais vraiment malade intérieurement. Toutes les blessures de mon enfance. Pis par après je me suis prise en main, et je me suis dit ben je vais aider les femmes de ma communauté. [...] Je voulais donner ce que je pouvais, je comprenais un peu d'où ce qu'elles venaient, comment qu'elles se sentaient, toutes démolies, pas de système, pas de... comment j'étais moi aussi. Je me suis impliquée pis je me suis donnée. À un moment donné j'ai travaillé aussi [nom d'une institution pour femmes], pour les thérapies, ça aussi ça m'a donné beaucoup. [...] Pis quand je regarde en arrière, y'avait pas beaucoup de femmes qui se relevaient. Avec toutes les blessures de pensionnats, intergénérationnelles, ça ben ça nous a affectées aussi. C'est comme être déraciné. C'était vraiment dur pour le peuple de retrouver ses racines.

La trame narrative n'est pas futile : les raisons qui motivent son implication sont intrinsèquement liées aux difficultés vécues et au processus de guérison qui a précédé son engagement. Ainsi, elle s'implique auprès de femmes qui ont une expérience semblable à celle qu'elle a eue. Elle dit comprendre d'où elles proviennent et croit donc être bien placée pour les aider. Qui plus est, cette implication l'aide personnellement aussi. Par ailleurs, elle tisse le lien entre ses problèmes personnels (consommation, violence, abus, rejet de la communauté) et une transmission intergénérationnelle de problèmes dont la cause est systémique. À travers ce récit, on comprend que de faire cette analyse a participé à son processus de guérison et fait partie de son outillage dans son travail avec les femmes. En particulier, la violence que les femmes

vivent est expliquée par le déracinement provoqué par les pensionnats et, de façon plus large, par la perte des racines pour son peuple.

De son côté, Monique (35-50 ans), qui travaille avec les femmes, explique l'étendue de l'impact de la violence. Elle est souvent cyclique de par sa transmission intergénérationnelle et ne se limite pas à l'expérience vécue des femmes, mais s'étend à toute la famille et à l'ensemble de la communauté :

Je voyais que toute la souffrance que [...] ça atteignait toute la famille. Pis que non seulement ça atteignait la famille, mais toute la communauté aussi. [...] Pis je me disais que même à travers de mon travail, il fallait que j'aille à l'extérieur aussi. Pour parler de la violence. Et je me disais pour bâtir une communauté, il faut une communauté.

Ces conceptions reflètent le mode d'intervention que Monique (35-50 ans) privilégie dans son travail auprès des femmes : l'éradication de la violence conjugale passe nécessairement par l'implication de toute la communauté. Pour reprendre Castellano (2009), il s'agit d'un militantisme inclusif de toute la famille et de la communauté qui aspire au bien-être collectif. Ceci n'est pas sans rappeler les conclusions de Montminy et ses collègues (2010), qui avancent que la violence vécue par les femmes autochtones contient un caractère holistique, ce dernier s'affirmant à la fois au niveau du sens donné par les autochtones à la violence familiale — qui est la conséquence de la colonisation dans toutes ses formes, à tous les niveaux du tissu social et entre les générations — et au niveau des expressions concrètes de la violence — violence qui s'active entre divers membres de la famille élargie, s'étend entre les générations et où l'agresseur peut aussi être victime (Montminy et al 2010 : 57). Toutefois, si Montminy et ses collègues identifient le fait que la violence est vécue par toutes et tous (pas juste les femmes), mes données indiquent une communauté de sens spécifique aux femmes innues vivant ou ayant vécu cette réalité.

À ce titre, Monique (35-50 ans) explique ce qui selon elle différencie le mode d'intervention auprès des femmes en milieu allochtone et autochtone :

On essaye de réduire la violence, pis si à mettons moi je décide ok je travaille pu avec les hommes, ce serait comme de passer un message « continuez, à faire violence ». [...] C'est comme si vous vouliez passer un message comme ça. Mais nous autres on

n'a jamais été élevés ainsi. On a une approche communautaire, peu importe ce que l'autre avait fait.

Dans cette approche, si une femme est la seule à être prise en charge dans un contexte de violence conjugale, ceci ne permet pas de briser le cycle de violence dans laquelle elle se trouve. Selon elle, la guérison passe par l'inclusion des hommes, qui ont aussi besoin de soutien. Ici, la guérison s'applique autant à l'individu qu'à la famille, à la communauté et à la nation. Un lien se tisse entre la guérison individuelle et collective, la seconde pouvant être associée à un retissage du lien social. Ceci vient corroborer l'observation de Castellano (2009) selon laquelle les femmes autochtones investies dans le militantisme communautaire associent leur travail à la guérison communautaire.

Qui plus est, la violence conjugale est comprise par Monique comme la conséquence d'un déséquilibre entre les hommes et les femmes, et y mettre fin passe par un rétablissement de cet équilibre. À l'instar de Monique, plusieurs femmes rencontrées parlent d'un temps où les relations entre les hommes et les femmes étaient en équilibre, en termes de relations de pouvoir, de partage des responsabilités, d'interdépendance, elles le mettent en parallèle avec une analyse de l'état actuel des choses qui en est un de déséquilibre. Ce déséquilibre est à la source de beaucoup de problèmes sociaux, culturels et identitaires. De façon corrélative au processus de guérison, le rétablissement de cet équilibre est essentiel à toute aspiration au bien-être collectif. Ces conceptions rappellent le propos d'Anderson (2000) qui, pour parler de la perte de pouvoir des femmes autochtones et de la violence qu'elles vivent, parlent d'une perte d'équilibre entre les genres. En fait, le rétablissement de l'équilibre participe à une politique de la guérison, en ce sens qu'elle aspire à la solidification d'un réseau de support élargi capable de mener vers un épanouissement complet et durable (Udel 2001 : 55).

Bref, le travail auprès des femmes est une forme d'engagement communautaire dans la mesure où, d'une part, il s'active à l'extérieur des sphères politiques formelles, d'autre part, la lutte contre la violence est un enjeu non plus confiné à la sphère domestique (privé), mais s'articule comme un enjeu communautaire (public). Ces récits évoquent une politique de la résistance et de l'engagement qui s'ancre dans une analyse des racines systémiques de la violence, en l'occurrence les répercussions du colonialisme sur le tissu social, la dévaluation du pouvoir

des femmes et leur marginalisation au sein de la société (Smith 2005, 2008; Ramirez 2007). L'enjeu de la violence s'inscrit au sein d'une histoire coloniale à plusieurs dimensions ayant entraîné la perte de pouvoir sur leur vie. Voilà pourquoi c'est par l'implication de toute la communauté que la lutte contre la violence peut se faire. Le fait que les hommes doivent aussi être pris en charge n'est pas anodin. Leur violence est aussi vue à travers la lunette du colonialisme, du fait qu'ils en ont aussi vécu les conséquences, ce qui les a rendus violents.

6.2.3 Jeunes, identité, crise d'identité

Une sphère particulièrement investie par les femmes se trouve auprès des jeunes. Si certaines s'impliquent auprès d'eux de manière plus formelle, pour d'autres cela s'exprime par une préoccupation quotidienne tant envers leur propre descendance qu'envers les jeunes de la communauté. Dans tous les cas, la jeune génération apparaît comme un thème transversal de premier plan à tous les sujets, tous les débats, voire toutes les anecdotes.

Plus précisément, la plupart des femmes disent s'inquiéter des jeunes, de leur bien-être actuel et de leur futur, et parlent d'une crise d'identité. La crise d'identité serait la cause profonde des épidémies de suicides et des problèmes de surconsommation au sein des communautés. On parle des problèmes d'estime de soi, du fait que les jeunes ne savent pas qui ils sont, ne savent pas ce qu'ils vont faire de leur vie ni où ils vont aller. De l'avis de ces femmes, cela est directement en lien avec le fait d'ignorer ce qui caractérise le fait d'être Innu-e, et le peu de fierté que cela peut comporter. Édith (50 ans et +) dit :

Mais qu'est-ce qu'on peut faire pour s'impliquer, ben moi je faisais beaucoup la sensibilisation aux jeunes, quand je travaille. J'ai raconté un peu mon histoire. C'est la meilleure chose que j'ai vue, de dire regarde c'est ça. C'est quoi qui brime notre identité, notre culture, au moins les sensibiliser parce que ces jeunes-là, sont comme perdus. [...] Je leur demande : « Êtes-vous des Innu-e-s? » Non! « Mais t'es qui? » Je sais plus.

À Uashat et Mani-Utenam, la question du milieu urbain vécue en parallèle aux questionnements sur la spécificité innue, donc l'espace en réserve et hors réserve, est récurrente. Édith (50 ans et +) dit :

Ici t'es là, pis c'est les magasins ici. Tu cours les magasins. Il n'y a pas grand-chose à faire ici à Sept-Îles. Tsé au niveau culturel. T'es comme pris ici. À part l'été... Mais l'hiver, c'est super tranquille ici.

Myriam (50 ans et +) abonde dans le même sens en distinguant les Innu-e-s en réserve et hors réserve. L'Innu est un être différent lorsqu'il est dans le territoire et lorsqu'il est en réserve et qu'il n'a connu que la réserve. Dans le contexte des mobilisations, de voir des jeunes innus « crier leurs revendications » entre en conflit avec sa conception de ce qu'est un-e Innu-e. Elle dit qu'en tant qu'Innu-e, elle ne va pas crier : « Être Innu-e c'est plus profond que ça », dit-elle. Selon elle, les jeunes n'ont pas vécu et ne sont pas restés assez longtemps dans le territoire pour aimer la terre. À Schefferville, la question des jeunes est aussi prégnante, même si les femmes que j'ai rencontrées n'ont pas formulé de problématique de crise d'identité. En effet, toutes disent s'inquiéter des jeunes, de l'ennui ou du peu d'enthousiasme qu'ils ont face à leur avenir. Cette inquiétude est notamment vive dans le contexte de la relance des projets miniers et s'inscrit en continuité avec la préoccupation générale de l'impact des mines sur le tissu social. Elles s'inquiètent tout spécialement de l'augmentation de la consommation de drogues, de l'arrivée de nouvelles drogues sur le marché et de l'augmentation de la violence. Certaines s'inquiètent aussi de l'arrivée de travailleurs « étrangers », du fait qu'ils se promènent autour de la ville et du danger que cela comporte pour les jeunes, en particulier les jeunes femmes. Ces travailleurs ne connaissent pas les gens de Schefferville, ne connaissent pas les réalités autochtones et habitent temporairement en ville. Comme l'exprime Émilie (50 ans et +) :

La préoccupation première, pour moi, je vais vous dire bien franchement, c'est les adolescents. Nos jeunes, comme ma fille, je vous mentirai pas, ça traîne autour des bars, ça consomme de l'alcool. L'été ici t'as pas vu comment c'est beaucoup de va-et-vient, y'a des gens nouveaux, des fois tu connais même pas ces gens-là. C'est peut-être des violeurs, tu penses à ça, tu te dis, aie! ça peut-tu être réel. Une bonne fois, nos enfants ils vont se faire embarquer par ces chars-là. Ils ont tellement de chars... Se faire violer, tuer, se faire laisser n'importe où dans le bois. Ça c'est ma préoccupation première.

Ce sentiment d'être en présence d'étrangers est accentué par la présence de minières chinoise et indienne, de même que par la politique *fly-in fly-out* faisant en sorte que des liens ne se créent pas entre les travailleurs et les Autochtones qui habitent la région. Par ailleurs, toutes s'inquiètent du peu d'activités disponibles pour les jeunes. Annie (35-50 ans) dit qu'avant il y

avait plein d'activités pour les jeunes, la maison de jeunes, le camp d'été, l'aréna et les voyages pour amener les jeunes dans les manèges à Sept-Îles. Ces activités auraient cessé depuis l'arrivée des mines. Émilie (50 ans et +) résume : « Les jeunes sont laissés à eux-mêmes. Ya personne qui pense à ça ». Qui plus est, toutes les femmes rencontrées affirment que les compagnies minières ne respectent pas les ententes qu'elles ont signées avec les Innu-e-s. Or, ce sont les « promesses brisées » qui s'adressaient aux jeunes qui dérangent le plus. Elles donnent en exemple un projet de piscine non réalisé et la réfection de l'aréna inachevée, et ce, alors qu'une compagnie a fait un don de patins aux jeunes de la communauté.

De surcroît, le territoire serait nécessaire à la reconnexion identitaire et sa fréquentation ferait office de thérapie, mais les femmes s'inquiètent du fait que les jeunes ne connaissent pas la vie sur le territoire. Entre autres, de manière récurrente, elles regrettent la disparition de programmes qui visaient à amener les jeunes dans le bois (le programme Nutshimiu-atusseun à Uashat mak Mani-Utenam et un camp d'été pour les jeunes à Schefferville). À Schefferville aussi, le fait de sortir les jeunes de la communauté pour les ramener dans le territoire apparaît comme une des mesures à prendre pour permettre leur bien-être. Michelle (50 ans et +) parle spécifiquement des activités culturelles visant à amener les jeunes dans le bois :

La semaine de relâche qui s'en vient, ils vont encore rien faire. Pourquoi ils ont pas fait un projet, comme concernant la culture traditionnelle. Qu'ils fassent des achats de tente, qu'on les amène les enfants dans le bois... Rien. C'est ça c'est dommage. [...] Pis là en tant que femme, nous autres, on s'est parlé de ça. [...] Même les personnes, les adolescents, qui vivent en ville, ils s'achètent la boisson, la drogue. Il faut faire quelque chose pour eux autres aussi. Les amener quelque part dans la nature qu'ils fassent la thérapie dans la nature, la spiritualité, tout ça.

Si, pour plusieurs femmes rencontrées, le territoire est un outil crucial pour le bien-être ou la guérison des jeunes, c'est que le territoire a joué un rôle important dans leur propre processus de guérison. C'est le cas d'Édith (50 ans et +), qui, après le pensionnat et une période de vie sombre, dit avoir pu recouvrer ses forces en allant retrouver ses racines dans le territoire. Pour elle, les jeunes vivent un manque au niveau de la langue et de la culture et cela serait attribuable au manque de connaissances ou de connexion au territoire. À l'inverse, Sylvie (50 ans et +) explique son vide de connaissances par le fait qu'elle n'a pas connu la vie sur le territoire. Elle espère que ses enfants vivront cette connexion pour qu'ils n'éprouvent pas la

même ignorance. Elle se sent Innue, mais croit qu'elle serait plus forte si elle connaissait les pratiques traditionnelles. À Schefferville comme à Uashat mak Mani-Utenam, le territoire constitue ainsi un outil de distinction face à la société majoritaire. On déplore le fait que les possibilités d'être dans le territoire deviennent de plus en plus limitées à cause du Plan Nord et du développement minier, et que cela le sera d'autant plus pour les jeunes. Alors qu'à Schefferville on explique qu'il devient de plus en plus difficile d'amener les jeunes sur le territoire et à la chasse, à Uashat et Mani-Utenam on dit souvent qu'on hypothèque la possibilité pour les jeunes d'éventuellement y retourner. Bref, les enjeux relatifs aux jeunes sont un point d'ancrage de l'engagement communautaire des femmes, alors que la volonté de contrer la crise d'identité des jeunes et de leur assurer une connexion au territoire est intrinsèquement liée à une volonté d'assurer le bien-être de leur communauté.

Il ressort donc que, pour les femmes innues, la communauté est un espace d'engagement important. Compte tenu des diverses formes d'implication auxquelles elles s'adonnent ainsi qu'au sens donné à l'engagement, l'engagement communautaire a tout lieu d'être qualifié de résistance au quotidien (Scott 2008). En effet, lorsqu'elles s'engagent, les femmes ne font pas que dénoncer certaines conditions d'oppression, elles travaillent activement à mettre en place un ordre social différent. Cet ordre social est en lien avec une guérison communautaire, laquelle doit se produire tant au niveau individuel que collectif. En effet, les femmes rencontrées tendent à travailler dans l'optique d'assurer aussi bien leur bien-être individuel que la santé communautaire. Ceci est possible, d'une part, à travers la santé des femmes et des rapports de genre qu'elles souhaitent équilibrer et, d'autre part, à travers la santé des jeunes, une confiance identitaire et un retissage intergénérationnel. Le tout dans une communauté où l'identité est vivante et où le territoire et ses possibles occupent une place prédominante. La violence vécue par les femmes, ou même le travail entre femmes, est un des thèmes abordés dans les entretiens. Le travail dans cette sphère participe, comme, entre autres, les initiatives auprès des jeunes, à autant de tentatives d'épanouissement de la société innue.

6.3 De l'engagement communautaire à la défense du territoire

6.3.1 *Des mines et des femmes : des préoccupations féministes ramenées à la famille*

De façon assez surprenante, les enjeux relatifs aux femmes autochtones dans le contexte du Plan Nord ne semblent pas au cœur des préoccupations des femmes que j'ai rencontrées. En effet, à aucun moment une femme ne m'a parlé de sa propre initiative de ce sujet; je l'ai toutefois abordé moi-même à quelques reprises.

Quelques femmes m'ont parlé des femmes qui travaillent sur les chantiers à la Romaine et à Schefferville. Elles évaluent qu'autant de femmes que d'hommes y sont employées. Les femmes travailleraient surtout en cuisine et comme femmes de ménage. Les témoignages révèlent que les femmes autochtones seraient en situation de vulnérabilité accrue. Lise (50 ans et +) parle de la « tolérance » de compagnies minières à l'endroit de la prostitution, « parce que ça maintient les hommes au travail ». Elle relate aussi des incidents de viol qui auraient touché des femmes autochtones sur les chantiers miniers, mais qui auraient été ignorés par la compagnie. De façon générale, les femmes parlent moins de la pauvre intégration des femmes sur le marché du travail que des problèmes vécus par les femmes sur les chantiers et de l'inaction des employeurs face à la violence et aux graves abus faits à l'endroit des femmes autochtones. Cela dit, c'est un sujet délicat qu'on tend à éviter⁴⁸. On dit souvent ignorer ce qui se passe sur les chantiers. Les femmes parlent surtout de la discrimination et du racisme sur le milieu de travail, ce qui touche tous les Innu-e-s, pas juste les femmes.

Puis, des femmes se soucient beaucoup de l'impact des chantiers sur les enfants qui écopent du chamboulement des ménages. En parlant du chantier de La Romaine, Cindy (35 ans et -) dénonce le rythme malsain qui accompagne ce train de vie pour les femmes, et pour les familles en général :

C'est sûr que la plupart des femmes qui vont travailler sur les chantiers à faire le ménage y'ont pas fini leur secondaire 5. Pis moi j'ai vu l'impact des deux, les gens qui vont sur le chantier, pis les maisons, les enfants qui sont laissés là. Les maisons deviennent des partys, des open house, genre. [...] Quand les mères partent les maisons deviennent des open-house, fait que c'est la dégringolade des deux bords. La

⁴⁸ Les données recueillies ne me permettent pas de présenter les perspectives des femmes sur le travail du sexe et les enjeux qui s'y rattachent.

mère part, elle se sent coupable, elle consomme, elle consomme, elle sort au bar, elle flambe sa paye, elle couche avec les gars, clac, clac, le gars, le blanc il vient avec sa drogue, il vient avec ça dans les chantiers. C'est un cercle vicieux, malsain dans le fond.

Émilie (50 ans et +), qui a elle-même travaillé sur les chantiers miniers à Schefferville, fait le même constat :

Les impacts que les femmes peuvent vivre... c'est surtout les enfants. [...] Fait que les enfants sont laissés à eux-mêmes j'ai remarqué. Je remarque beaucoup. Parce que moi d'ailleurs c'est ce que j'ai vécu. Ces enfants-là arrivent pas à réussir à l'école. [Les parents] sont pas présents. Y'a pas de structures dans la maison. La mère part de matin à 7 h pour arriver le soir. Ça veut dire t'as pas vu ton enfant à l'heure du diner, tu l'as pas vu à l'heure du souper. Des fois yé même pas là. Toi t'es tellement fatigué, tu sais même pas à quelle heure ton gars est rentré. Tu vas seulement le voir le lendemain en le réveillant.

Les problématiques formulées par les femmes font écho à celles évoquées par les militantes innues pendant la lutte menée contre les vols à basse altitude à Sheshatshit. La militarisation du Nitassinan et l'arrivée en masse d'hommes allochtones avaient entraîné une augmentation de la prostitution et d'incidents de viols, laissant beaucoup de femmes enceintes et abandonnées à elles-mêmes (Helwig 1993 : 53). De façon plus globale aussi, elles avaient parlé d'un effondrement social générant de la violence familiale et communautaire et de préoccupations sérieuses que cela entraînait pour la santé des femmes et des enfants (ibid). Ceci rappelle aussi certaines conclusions émises par Gibson et Klinck (2001), qui, présentant les enjeux miniers relatifs aux femmes autochtones, soulèvent que l'augmentation de la charge de travail des femmes et de la transformation des rôles familiaux s'accompagnent d'une diminution du temps passé en famille, d'une diminution de la bonne communication au sein des familles et de l'augmentation générale des habitudes de consommation, des conflits familiaux et de la violence familiale (Gibson et Klinck 2001 : 126-127).

Ces témoignages rappellent les préoccupations émises par Arnaud (2012) au sujet du Plan Nord. Rappelons qu'elle s'est inquiétée de l'impact de la multiplication des projets miniers et hydroélectriques sur les femmes autochtones, notamment au niveau des emplois marginaux qu'elles y obtenaient généralement et du racisme et traitements vexatoires auxquels elles s'exposaient, culminant à des risques accrus d'être victimes de violences sexuelles (Arnaud

2012). L'augmentation de la prostitution surviendrait dans un contexte d'augmentation des inégalités sociales et du recours grandissant à la prostitution pour boucler les fins de mois. Les témoignages recueillis tendent à confirmer ces craintes. À Schefferville, l'inflation rocambolesque des prix des denrées alimentaires et l'augmentation des inégalités sociales entre celles et ceux qui bénéficient des retombées des activités minières et celles et ceux laissé-e-s pour compte furent parmi les préoccupations formulées par les femmes rencontrées.

Ces témoignages viennent par ailleurs mettre à mal les recommandations émises par le Conseil du Statut de la femme, qui demandait une plus grande intégration des femmes (dont les femmes autochtones) au marché du travail dans le secteur minier (Conseil du statut de la femme 2012 : 61)⁴⁹. Comme nous le verrons ci-après, ces recommandations traduisent bien mal les préoccupations profondes sous-tendant les mobilisations femmes innues. Cela dit, pour l'instant, nous retenons que les enjeux miniers touchant la santé et le bien-être des femmes sont abordés par certaines femmes, mais semblent relégués au second plan. Ils semblent faire partie d'un ensemble de préoccupations touchant les familles, sinon tous les Innu-e-s.

6.3.2 De la capacité de transmission comme *modus operandi* de l'engagement

Parmi les raisons motivant leur engagement dans la défense du territoire, celles les plus fréquemment abordés touchent sans aucun doute les jeunes, abordées sous l'angle de l'identité et de l'importance du territoire. Ici, une dimension fondamentale émerge : la capacité de transmission. En effet, la majorité des femmes parlent du contexte actuel (le Plan Nord et les projets d'exploitation des ressources en cours) à travers la peur d'être incapable de *léguer* ou *transmettre* quelque chose à leurs enfants et voient leur engagement comme visant à assurer ce *legs* ou cette *transmission*.

La première expression de cette volonté de transmission émane du thème de la survie. Le territoire assure la survie des Innu-e-s et a assuré celle de leurs ancêtres. La volonté de transmettre leur relation avec le territoire à leurs enfants est très liée au désir de léguer les

⁴⁹ Dans son rapport intitulé *Les femmes et le Plan Nord : pour un développement nordique égalitaire* (2012 : 61), le Conseil du Statut de la femme recommande de « diversifier les choix d'études des jeunes femmes » et ce, « afin d'intégrer les femmes en plus grand nombre dans les emplois de production du secteur minier ». Il recommandait aussi que soit développée « une campagne de publicité pour amener les femmes à postuler pour les emplois disponibles de la construction, de l'extraction, de l'exploitation et de la production minière sur le territoire du Plan Nord » (ibid).

habiletés de survie, l'accès à la nourriture, au caribou en particulier, étant l'expression la plus concrète de cette survie⁵⁰. Émilie (50 ans et +) articule cette inquiétude très clairement : « Je ne sais pas ce qu'on peut laisser à nos jeunes, pas grand-chose. Y'a pas grand-chose qui va bien aller, même le caribou, ils vont arrêter de le chasser même ». Aussi, les récits d'engagement évoquent la culture, qui se transmet via la fréquentation du territoire, la langue, qui prend vie sur le territoire, et les connaissances à transmettre, des connaissances qui sont parfois à transmettre en tant que femme innue. Comme le dit Sophie (35 ans et -) :

Si mettons le Plan Nord est accepté [...] je comprends qu'au niveau des femmes notre savoir va se perdre, par rapport au campement, tout ça va se perdre. C'est ça que je trouve déplorable, parce que moi il y a des connaissances que je veux transmettre à mes enfants. [...] la femme a un rôle dans le territoire de chasse, dans un campement tout ça. Ça j'aimerais ça que mes enfants l'apprennent. Si ma fille apprend pas, ben, elle va l'apprendre elle, mais pas toute la lignée qui s'en vient, c'est ça que je trouve vraiment plate.

Ce bagage se transmet souvent depuis des générations. Myriam (50 ans et +), qui mène une lutte avec sa famille contre la présence d'une compagnie minière sur le territoire familial, explique que le territoire constitue le legs que lui ont donné ses parents et qu'elle veut à son tour le laisser à ses enfants. « J'ai pas d'assurance moi, c'est ça que je veux laisser », dit-elle. Michelle (50 ans et +) explique la logique de transmission de génération en génération, notamment de mère en fille, pour parler des raisons qui la poussent à s'engager :

Oui, j'ai revendiqué ça pour moi, pour ma mère, parce que j'ai tout appris de ma mère, pis je veux pas m'effacer, je veux pas enterrer ce que ma mère m'a appris. Ça je l'ai dans mon cœur, je l'ai dans ma tête, je l'ai dans mon vécu. [...] Pis j'ai beaucoup remercié mes parents qui m'ont appris la culture pis la survie en forêt. J'ai beaucoup remercié mes parents à le montrer à mes enfants à leur tour, pour qu'à leur tour ils le montrent à leurs enfants. Comme ma fille elle a 3 enfants. Ce que ma mère m'a appris je l'ai appris à ma fille, ma fille elle l'apprend à ses enfants. De génération en génération. Pis j'avais parlé à ma fille de continuer tout le temps. Ils m'ont demandé « Pourquoi tu fais des blocus, pourquoi ça? ». « Mon vécu je veux le garder. Je l'ai dans mon sang, je l'ai dans mon cœur, je l'ai... Je vais jamais le détruire ».

⁵⁰ Rappelons la relation matérielle et mythique qui lie l'Innu et le caribou. En effet, sa survie repose principalement sur le caribou; il connaît son mode de vie de façon approfondie et ses périodes de chasse sont rythmées par lui (Michaud, Mailhot et Racine 1964 : 9). Puis, le caribou est au cœur de forces religieuses. José Mailhot notamment, a vu dans le mythe Atik-Napeo (ou l'homme-caribou), une expression du rapport égalitaire existant entre l'homme et le caribou, où la seule différence entre les deux est extérieure : la forme des pattes et l'absence de poil chez l'homme (ibid. 14).

Aussi, l'idée que le territoire contient les marques du passé est très présente. Édith (50 ans et +) témoigne des conséquences de l'exploitation minière et de la désorientation causée par la disparition de repères topographiques dans le territoire familial, tel des montagnes rasées. Elle explique que les histoires de son enfance sont détruites par ces transformations et qu'il lui est désormais difficile de les transmettre à sa fille lorsque, parcourant le territoire, les lieux fréquentés par sa famille et elle de même que les marques laissées sur leur passage ont disparu. De son côté, Natalie (35 ans et -) dit vouloir montrer à ses enfants où ses parents ont grandi et vécu :

C'est important parce que mon père nous a élevés là, il a été élevé là, mes enfants, ben j'aimerais ça qu'ils voient ça aussi. [...] Je veux [leur] montrer que c'est là où ce que mon père a grandi, c'est là que j'ai grandi, j'aimerais ça.

Aussi, le territoire est le site où peut avoir lieu un type d'apprentissage que l'école ne permet pas, mais qui est pourtant essentiel aux yeux de certaines. Natalie (35 ans et -) poursuit :

Pis c'est de la culture aussi, veut veut pas. Je me dis quelque part c'est bien pour pas qu'elle se perde. Parce que c'est tellement facile aujourd'hui avec l'école, avec tout [...] Les enfants se perdent, ils vont perdre leurs langues, un peu de leur culture aussi. Pis je me dis, regarde, les meilleurs moyens pour pas que ça se perde, c'est peut-être de les amener dans le bois aussi.

De façon intéressante, cette volonté de transmission est en outre vive en raison d'une impossibilité passée d'assurer une continuité intergénérationnelle. À ce chapitre, le témoignage de Sylvie (50 ans et +) est éloquent :

Je me dis, je suis la mère de mes enfants qui sont Innu-e-s, qui ont comme... que c'est un droit pour eux autres de connaître leur mode de vie. Pis avec tout ce qui s'en venait, avec Hydro-Québec qui allait encore brimer ça. Déjà que j'avais l'expérience de l'inondation du territoire de mon père, qu'on pouvait pu reconnaître les sentiers de portage qu'y'avait là, pis les fréquentations... Tsé tout le territoire. Quand mon père a un jour fait la montée de la rivière Sainte-Marguerite en canot, quand il me parlait de son territoire, il me disait des sites où eux autres avaient campé. Tout ça, ça allait tout inonder. Pis je me disais c'est comme encore toucher [...] la transmission culturelle, elle a comme stoppé à un moment donné, pis moi ce que je voudrais, sans nécessairement vivre ça à 100 %, mais qu'on se connaisse à travers nos histoires, notre origine, l'occupation du territoire, pour qu'on connaisse l'histoire de nos familles. C'est pour ça que j'ai pris position face à ça, pis c'est toujours ça aussi. Si on détruit le territoire, les marques de nos ancêtres, elles sont là là. Mon père me les a montrées sur son territoire.

Ici, sa volonté de léguer est nourrie par le fait qu'elle n'a personnellement pas pu bénéficier de cette transmission culturelle. Son engagement est lié à un désir de se réapproprier ce droit de transmettre et de revendiquer le droit de ses enfants de se connaître via les histoires ancrées à même le territoire. Le territoire contient les marques du passé, la tradition orale s'y trouve et prend vie, c'est là que les ancêtres ont « piétiné » dira-t-elle. Je constate donc un lien entre cette volonté de transmettre et la volonté de construire — ou retisser — un lien social qui n'a pu se faire dans le passé. La volonté de transmettre est intimement liée à une résistance face à un contexte historique colonial qui a mené à une désintégration du tissu social dont une des articulations est la coupure entre les générations et avec le territoire. Solange (50 ans et +) dit :

J'ai peur pour mes petits-enfants. [...] C'est où qu'ils vont aller? C'est comme si on était en train... on est en train encore une fois de nous assimiler. Là ils sont en train de toucher à notre frigidaire. Avant ça ils nous visaient nous-mêmes. Ils voulaient qu'on devienne des blancs. Réfléchir comme des blancs, ils nous plaçaient dans des pensionnats. Ils n'ont pas réussi. Là ils vont chercher notre nourriture. C'est quoi qu'on va donner... c'est quoi je vais donner à mon petit-fils. Je vais lui dire, va travailler pour (le) Plan Nord. C'est tu ça que je veux donner? [...] Je me pose des questions oui, comment je vais transmettre, ce que je vais donner, comment je vais donner. Peut-être qu'il va me dire, « Pourquoi tu t'es pas levée debout quand ça commencé? » Peut-être les enfants vont être frustrés.

Si un legs est à éviter, c'est la lutte. En effet, plusieurs femmes diront ne pas vouloir donner les blocs en héritage, même si, en même temps, elles affirment vouloir leur léguer la volonté de lutter et les compétences liées à cette capacité de résistance. C'est ainsi que plusieurs disent exposer leurs enfants aux enjeux auxquels les Innu-e-s sont confronté-e-s, parfois, même si leurs enfants sont en bas âge. Si certaines disent qu'elles ont eu elles-mêmes droit à une politisation précoce, d'autres disent le contraire, et se réjouissent de voir leurs jeunes très éduqués et informés des enjeux actuels, ayant hérité de l'expérience de leurs parents.

Les témoignages rejoignent tout à fait le propos de Vincent et Mailhot (1980) qui ont analysé les fondements économiques et culturels sur lesquels les Montagnais assoient leur titre indien sur le territoire. Le territoire constituerait, selon les discours montagnais sur le territoire, « l'essentiel et l'originalité de la culture des Montagnais » (Vincent et Mailhot 1980 : 1). De prime à bord, l'importance fondamentale du territoire pour les Innu-e-s se fonde sur le fait qu'il est un lieu d'approvisionnement, en ce sens que le territoire est où il y a à vivre, manger,

survivre : « Il ne s'agit pas là d'un attachement sentimental à un mode de vie dépassé, mais d'une obligation quotidienne : manger » (ibid. 32). Le territoire est le lieu où on travaille et on gagne sa vie, et le lieu où s'enracinent la culture et la vie familiale. Ce dernier point est central : l'importance du territoire ne vient pas seulement du fait qu'on y tire sa subsistance, mais aussi que tout le mode de vie s'y trouve (ibid. 42-43). L'analyse de Vincent et Mailhot démontre que les Montagnais voient « ... dans les manœuvres du gouvernement qui a implanté les écoles et détourné les enfants du mode de vie de leurs parents une tactique pour récupérer les territoires où s'enracine la culture traditionnelle » (ibid. 43). Les données présentées au chapitre précédent ont déjà amplement confirmé cette affirmation. En outre, la survie de la culture dépend du territoire :

Autrement dit, sans présence sur le territoire, il n'y a pas de culture possible et s'il n'y a pas de culture spécifique, il n'est plus besoin de territoire. C'est dans ce dilemme que tourne le discours des Montagnais qui ne semblent pas avoir encore trouvé d'autre lieu que le territoire et la chasse pour enraciner la culture (ibid. 44).

Par ailleurs, différents arguments sont invoqués pour affirmer le lien au territoire et le droit qui en découle : la langue innu-aimun (c'est elle qui est le mieux adaptée au territoire, elle nomme le territoire de manière appropriée, contrairement à la langue des blancs), les connaissances du territoire (le fait de connaître le territoire donne un droit sur celui-ci) et les aménagements sur le territoire (le fait d'avoir laissé ses marques; ne pas faire de gaspillage). Enfin, il y a cette idée que « chacun fait du territoire celui où ses ancêtres ont toujours trouvé à vivre » (ibid. 27). Comme le résume Mailhot et Vincent :

Ainsi, au fil du discours, se tisse la preuve d'un lien intime avec le territoire. Il ne s'agit pas de n'importe quelle terre où l'on se perdrait facilement, dont on n'aurait pas nommé chaque lieu, où l'on n'aurait jamais marché ni peiné, que l'on n'aurait pas entouré d'infiniment de respect et qui ne serait pas empreinte de souvenirs. Il s'agit de son territoire, de celui de son groupe ou de la terre indienne, celle que les ancêtres ont parcourue dans tous les sens, y laissant l'empreinte de leurs pas et l'écho de leur voix, celle qu'ils ont nommée pour leurs descendants et qu'ils leur ont appris à connaître, à préserver, celle qu'ils ont marquée de leur culture et dont la culture est encore marquée. Lien très fort, que nul autre ne peut revendiquer et qui s'ajoute pour n'en faire qu'un au lien économique et au lien historique (ibid. 65)

Tous ces liens clairement sont évoqués par les femmes rencontrées, alors qu'elles expriment l'importance fondamentale que revêt le territoire pour les Innu-e-s et l'importance de le

protéger pour qu'elles puissent transmettre la culture à leurs enfants. Comme le dit Martin (2009 : 64), « [l]a protection physique du territoire va donc de pair avec la nécessité de pérenniser la culture ». Cette pérennité serait assurée par l'entretien d'une langue innu-aimun vivante (Natalie, 35 ans et -), la transmission des connaissances culturelles propres aux innues et aux femmes innues (Sophie (35 ans et -), (Michelle (50 ans et +), (Sylvie (50 ans et +) et la préservation des aménagements et des repères dans le territoire (Edith 50 ans et +), Sylvie (50 ans et +). Bref, le territoire comme fondement de la culture, ou le territoire comme essentiel à la transmission de la culture, sont au cœur des pratiques discursives des résistantes. En fait, il apparaît que la volonté d'assurer une transmission intergénérationnelle de la culture est le *modus operandi* de l'engagement.

6.4 De la défense du territoire ou de la survie de la nation

Comme l'indiquent Lawrence et Anderson (2005), la guérison individuelle et communautaire est loin d'être un enjeu qui relève de la sphère privée; elle touche des manières particulières de concevoir la souveraineté. Ce chapitre a mis de l'avant la portée politique de l'engagement des femmes innues : elles travaillent sur des enjeux de leur point de vue essentiels à la survie de leur communauté, ou à la pérennité de leur société, projets qui impliquent d'affirmer la spécificité innue. Ici, la défense du territoire est une lutte pour assurer une transmission de la culture, la transmission de ce que signifie être innu-e, une lutte pour le bien-être de sa communauté et la survie de son peuple. Ce constat constitue une démonstration de la dimension profondément politique des préoccupations formulées par les femmes, selon laquelle il faut défendre le territoire pour les générations futures. En outre, la violence faite aux femmes est bel est bien posée comme problématique par les femmes dans les communautés, alors qu'elle fait l'objet d'une analyse systémique en lien avec la colonisation et qu'elle fait partie des préoccupations générales des femmes à l'endroit des chantiers miniers et hydroélectriques. Or, la lutte contre la violence faite aux femmes est intégrante à une lutte plus large contre le colonialisme et pour la santé de la nation. C'est ainsi que les revendications féministes des femmes innues face au Plan Nord ne peuvent être séparées d'un ensemble de revendications relatives à divers rapports de domination.

Il est intéressant de comparer ces analyses aux travaux de Brieg Capitaine (2013) sur le rapport que les Innu-e-s entretiennent avec le territoire. Capitaine s'intéresse à l'impact du colonialisme, en particulier, aux effets du processus d'individualisation découlant de la sédentarisation, de la dépendance économique et politique vis-à-vis de l'État canadien, sur ce rapport au territoire. Il soutient que les significations que les Innu-e-s attribuent au territoire sont aujourd'hui moins déterminées par la culture, c'est-à-dire activées structurellement de par la manière dont le mode de vie ancestral organise les rapports sociaux, que constituées comme un support de la construction de soi (Capitaine 2013 : 1). Le lien au territoire aurait été individualisé, en ce sens qu'il reposerait aujourd'hui davantage sur « le sens personnel que chaque individu donne au territoire qu'il habite, qu'il fréquente et qu'il parcourt. » (ibid. 4). Ce changement se traduirait toutefois de manière positive dans la résistance, puisque « contrairement à l'opinion dominante qui considère que l'individualisation détruit toute capacité collective d'action, [...] les Innu-e-s individuellement s'engagent pour défendre leur territoire dans la mesure où il y va de leur propre survie en tant que personne. » (ibid. 1-2).

Mes données viennent corroborer le propos de Capitaine à plusieurs égards. En effet, les femmes innues inscrivent leur engagement dans une démarche personnelle et la défense du territoire dans une volonté de bien-être personnel. Le témoignage de Philomène (50 ans et +) résume bien ce processus d'individuation du lien au territoire, alors qu'elle parle de la découverte de travaux d'exploration effectuée sur son territoire de chasse : « S'ils détruisent tout ça, c'est quoi qu'il va rester? [...] je me voyais détruire par les compagnies. » De nouvelles solidarités entre femmes se construisent sur la base que le territoire participe au bien-être et à la guérison individuelle, ce qui est en accord avec l'idée que « l'individu avec ses choix, ses aspirations, mais aussi sa détresse et ses souffrances, est devenu l'élément central de la construction de la vie sociale et de l'action collective » (ibid. 3). Cependant, bien que l'on puisse soutenir que les femmes innues soient dans un processus d'individuation dans leur rapport au territoire, mes données démontrent que la dimension individuelle est loin d'être la seule qui importe aux femmes. En effet, leur préoccupation pour leurs enfants et leurs petits-enfants parlent d'une préoccupation beaucoup plus large, une préoccupation pour leur peuple et pour leur capacité de survie collective. Aussi le territoire participe à la réimagination

d'un lien social (ici, communautaire et intergénérationnel) et l'on cherche à réorganiser ce rapport au territoire en fonction du nouveau mode de vie marqué notamment par la sédentarité.

Conclusion

L'analyse proposée vient confirmer la pertinence de préconiser l'emploi du concept de Scott (2008) pour parler du militantisme des femmes autochtones. Les données viennent corroborer l'idée selon laquelle les manières spécifiques dont les femmes autochtones ont été ciblées par le colonialisme ont eu un impact sur les espaces de participations politiques qu'elles investissent et sur leurs conceptions de la souveraineté. Ces espaces se situent notamment loin des sphères politiques visibles du public et s'étalent au jour le jour. À ce sujet, les différentes formes d'engagement des femmes innues ne s'articulent que très peu en fonction de l'État. En effet, j'ai pu observer qu'à travers leurs actions les femmes s'activent au sein de la communauté et l'objectif n'est pas d'établir un rapport de force avec l'État ou d'obtenir des concessions de celui-ci. Plutôt, les initiatives visent à se construire soi-même, individuellement et collectivement. Elles sont un travail au quotidien désengagé des formes de participation politique préconisées par l'État (dans l'engagement communautaire, et aussi dans les mobilisations, comme nous le verrons au chapitre suivant).

Scott affirme qu'une culture de résistance émerge de l'homogénéité de la domination et de la cohésion sociale des victimes. C'est cela que j'ai remarqué chez les femmes que j'ai rencontrées à Uashat et Mani-Utenam : qu'il y a une certaine cohésion au niveau de l'expérience de vie des femmes, expérience qui est très liée à leur condition spécifique en tant que femme autochtone, et que ceci a en revanche un impact sur les manières dont elles s'engagent au sein de la communauté, c'est-à-dire, entre autres, au niveau de l'enjeu de la violence familiale. En ce sens, il apparaît qu'il s'est développé une culture de résistance chez les femmes innues de ces deux communautés, tandis qu'à Schefferville, elle ne fut pas apparente ou ne me fut pas dévoilée. La présence d'une culture de résistance est selon moi rendue évidente non pas strictement de par le constat d'un parcours de vie semblable, mais par le fait que ce parcours a un impact direct sur la manière dont sera pris en charge de façon particulière un enjeu. On peut penser à la question de la violence familiale, mais aussi à un ensemble d'enjeux communautaires qui sont pris en charge par les femmes.

Chapitre 7 : La construction des subjectivités politiques

Dans ce septième et dernier chapitre, nous nous attardons à la construction des subjectivités politiques des femmes innues. Un aspect de cette recherche consistait en effet à analyser les perceptions des femmes de leur place en tant qu'*innu ishkueu* au sein des mobilisations dans le contexte du Plan Nord. Percevaient-elles une surmobilisation des femmes par rapport aux hommes? Et si c'était le cas, comment l'expliquaient-elles? Leur identité de femmes innues avait-elle une quelconque importance dans leur engagement? Ce questionnement a créé une ouverture intéressante sur les représentations que les femmes ont d'elles-mêmes, sur leurs perspectives des rapports de genre au sein de leur société/communauté ainsi que sur la manière dont le genre transforme leur rapport à l'engagement.

Dans un premier temps, nous verrons que si les subjectivités politiques sont variées, pour plusieurs des femmes que j'ai rencontrées, le fait d'être *innu ishkueu* revêt une importance centrale. Dans la résistance vis-à-vis du Plan Nord, certaines femmes réactualisent des rôles sociaux de genre de la société innue et les mobilisent pour affirmer leur opposition, en tant que mères de leurs enfants ou via certaines responsabilités ou connaissances propres aux *innu ishkueu*. Cette réappropriation donne parfois vie à l'identité de gardienne de camp, laquelle est transposée dans son contexte contemporain, soit comme gardienne de sa communauté, puis gardienne du territoire, qui affirme le devoir de protéger sa communauté et les générations futures. D'autres mobilisent des conceptions panindiennes, telles que le lien qui les unit à la mère terre en tant qu'*innu ishkueu*, pour affirmer une responsabilité de protéger le territoire.

Dans un deuxième temps, nous verrons que des femmes refusent les décisions prises par les instances politiques formelles, incluant leur propre conseil de bande, et se repositionnent comme actrices politiques vis-à-vis d'une histoire coloniale marginalisant les femmes autochtones sur les plans politique et social. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter l'affirmation récurrente selon laquelle les femmes « reprennent leur pouvoir » au travers des espaces de participation politique qu'elles investissent. Si, dans la majorité des cas, les femmes parlent de la forte mobilisation des femmes innues comme d'un rétablissement de l'équilibre des rapports sociaux de genre, certaines femmes y voient plutôt l'expression d'un déséquilibre où les femmes prennent trop de place. Le désir d'équilibre teinte dans tous les cas

les conceptions de la forme que devraient prendre les mobilisations. D'autres revendiquent une réappropriation des rôles traditionnels des hommes et des femmes dans la résistance.

Ce chapitre vise à montrer que les subjectivités politiques des femmes sont intrinsèquement liées à l'imagination d'un ordre social souhaitable, dans la mesure où elles permettent de préfigurer un renouvellement du rôle des femmes et des rapports de genre au sein de la société innue. Nous ferons le parallèle avec d'autres formes de préfiguration déjà exposées dans ce mémoire, telles la guérison individuelle et collective, la réconciliation communautaire et la connexion intergénérationnelle. Mais avant tout, il y a lieu de nous attarder brièvement aux écrits ethnographiques ayant étudié la transformation historique du statut des femmes algonquiennes.

7.1 Le statut des femmes algonquiennes et ses transformations récentes

7.1.1 Valeurs sociétales : sens de l'initiative et autonomie individuelle

Les recherches anthropologiques montrent que le pouvoir des hommes et des femmes au sein des sociétés chasseurs-cueilleurs que sont les sociétés algonquiennes était équilibré par une structure socio-économique égalitaire qui requérait une grande autonomie individuelle de ses membres et une complémentarité des rôles, devoirs et responsabilités entre les genres (Bear Nicholas 1994, Ezzo 1988, Leacock 1978, Mailhot 1983, Roark-Calnek 1993, Viau 1993, 1995, Vincent 1976)⁵¹.

Chez les Innu-e-s, plus qu'un statut collectif donné aux femmes (c'est-à-dire où des femmes obtiennent collectivement du pouvoir), comme c'est le cas pour les femmes iroquoises, c'étaient davantage divers facteurs structurels qui permettaient de prévenir la formation d'alliances et l'accumulation de pouvoir chez les hommes ou les femmes en tant que groupe (Ezzo 1988 : 55-56). Ezzo rappelle d'ailleurs qu'il n'y a pas, au sein de l'organisation sociale innue, de descendance matrilineaire, de prévalence de résidence matrilocale ou de système de

⁵¹ Pour comprendre le statut des femmes dans une société donnée, il est essentiel de comprendre le mode d'organisation sociale dans lequel elles vivent. C'est le point de départ de Leacock (1978), qui explique que le statut des femmes au sein des sociétés égalitaires doit être compris à la lumière de la structure socioéconomique dans lequel il s'inscrit. Dans cette perspective, nous délaisserons momentanément la classification récente distinguant les Innu-e-s comme nation distincte, afin de nous intéresser aux modes d'organisations sociales semblables que l'on retrouve chez les sociétés algonquiennes du subarctique, qui rassemblent les peuples cri, algonquin, naskapi, attikamekw et innu.

clan au féminin (ibid). Plutôt, ce sont les qualités fortement valorisées au sein de la société qui assuraient un statut accru aux femmes. Ainsi, chez les Innu-e-s comme chez toutes les sociétés algonquiennes, l'autonomie individuelle et le sens de l'initiative étaient essentiels au bon fonctionnement du groupe et ultimement à la survie de ce dernier. Comme l'explique Viau (1993), à propos de l'organisation sociale chez les Algonquins :

Pour les Algonquins, les individus étaient maîtres de leurs décisions, de leurs comportements et ne se voulaient les sujets de personne donc n'étaient pas contraignables. En plus d'idéaliser l'autonomie individuelle, ils considéraient hautement les personnes qui avaient le sens des responsabilités. Dès leur jeune âge, les enfants étaient mis en situation et expérimentaient les activités des adultes par l'observation, la participation et le jeu. Très tôt, on leur faisait comprendre également que leur autonomie devait servir les intérêts du groupe et que leurs actes avaient des répercussions sur l'ensemble de leur communauté. Dans toutes ces relations avec autrui, l'individu ressentait la pression morale de son groupe et comme l'individu le plus responsable était aussi celui qui recevait le plus de prestige, il y avait un avantage à domestiquer son autonomie et à devenir un exemple de coopération (121).

Selon Leacock (1978), qui a abondamment étudié l'organisation socio-économique des Innu-e-s, la grande valeur accordée à l'autonomie individuelle est concomitante à la dépendance économique de chaque individu au groupe (ou l'absence d'intermédiaire). En effet, dans la production de biens matériels et de nourriture, on ne retrouvait pas d'intermédiaire économique ou de spécialisation, de sorte que « the direct relation between production and consumption was intimately connected with the dispersal of authority » (Leacock 1978 : 249). Les décisions étaient prises de façon consensuelle et par celles et ceux affecté-e-s par ladite décision (ibid). Chaque individu n'obéissait pas à un autre par la coercition, mais à l'autorité du groupe dans son ensemble, en ce sens que l'ordre du groupe était conservé pour des raisons morales et pratiques. Le leadership n'était pas remis à un seul individu, mais bien à celle ou celui le mieux placé ou le plus connaissant dans une situation donnée (Ezzo 1988 : 52). Dans ce contexte, les femmes algonquiennes détenaient une grande autonomie individuelle et participaient aux prises des décisions sur les enjeux qui les concernaient ou qui touchaient les activités économiques auxquelles elles prenaient part.

À ce sujet, Emma Anderson (2009 : 49), dans son étude de la vie culturelle et religieuse des Innu-e-s du 17^e siècle, remarque que cette conception du leadership n'empêche pas les Innu-e-

s de reconnaître « [...] les différences dans la capacité, le pouvoir et le prestige humains ». Ainsi, ces sociétés donnaient un statut élevé aux aînés et aux chamans, de même que reconnaissaient un prestige accru aux chasseurs, guerriers, artisans, mères et chamans doués. Elles n'étaient donc pas totalement dépourvues de hiérarchie sociale. Toutefois, soutient Anderson, des mécanismes prévenaient l'accumulation de pouvoir :

L'éthique innue de réciprocité et de respect envers l'autonomie individuelle et ses traditions de leadership non coercitif rendaient toutefois le prestige de ces individus subordonné au déploiement socialement responsable de leurs habiletés. C'était la distribution équitable de son butin par le chasseur doué, le déploiement bienveillant de son pouvoir par le chaman, la générosité de l'artisane avec ses réalisations qui leur conféraient à chacun un droit à l'admiration collective. La subordination du respect de la communauté par rapport à l'utilisation responsable de talents particuliers contribuait à éviter l'usage inapproprié du prestige individuel. Si un guerrier dont on admirait l'habileté au combat tentait de transformer son prestige en pouvoir de coercition ou si une artisane accumulait plutôt que de donner gratuitement ses créations, il ou elle sapait instantanément la base de son propre prestige (ibid).

C'est à même cette éthique innue que s'appréhende la question du genre; la place des femmes se définit — à l'instar de tous les membres de la société innue — par leurs contributions au bien-être du groupe ou de la collectivité.

7.1.2 Division sexuelle des tâches, interdépendances et pouvoirs respectifs

En outre, la division sexuelle des tâches est manifeste. Pour Anderson (2009 : 25), la dyade homme-femme est un des moyens conceptuels complexes utilisés pour démarquer et résoudre des différences au sein de la société : « Les rôles attribués à l'âge et au sexe constituaient les principaux moyens d'articulation d'une éthique de différences complémentaires au sein de la société innue, qui constituait la base de leur répartition de la main-d'œuvre ». Or, selon plusieurs anthropologues s'étant penchés sur le sujet, cette division était assez équitable et complémentaire. Comme le résume Sylvie Vincent (1976) à propos des Innu-e-s :

[L]'homme chassait et trappait, ce qui l'amenait à quitter le campement pendant deux ou trois jours, parfois plus. Il dormait alors dans les cabanes qu'il s'était construites le long de son sentier de trappe ou bien dressait sa tente pour la nuit. En général, il dépeçait le gros gibier sur place et le rapportait ensuite au campement. C'est lui qui abattait les arbres, lui également qui travaillait le bois et en faisant les cuillers et autres ustensiles, les cadres de raquettes, les carcasses de canot, les toboganes.

De son côté, la femme s'occupait des travaux domestiques : soins aux enfants, cuisine, entretien de l'habitation, confection des vêtements. [...] Elles se chargeaient aussi du traitement des peaux; épilage, écharnage, grattage, trempage et assouplissement, tannage, séchage, boucanage. C'étaient elles qui tressaient les lanières de peau pour les raquettes. Elles allaient chercher l'eau, ramassaient le bois de chauffage et le sapinage pour la tente. De plus elles posaient des lignes dormantes et des filets, trappaient, chassaient et dépeçaient le petit gibier dans les environs immédiats du campement, sciaient le bois, récoltaient les baies, la mousse et tout ce dont elles pouvaient se servir. C'étaient elles en particulier qui cueillaient les plantes médicinales qu'elles connaissaient mieux que les hommes et utilisaient dans la préparation des tisanes, onguents et remèdes (23-24).

Viau (1993 : 123) parle aussi d'une interdépendance des rôles de genre chez les Algonquins : l'un faisait le cadre des raquettes, l'autre tissait l'intérieur, l'un faisait la charpente du canot, l'autre confectionnait l'intérieur. Vincent (1976 : 22) attribue à l'alliance matrimoniale une « fonction socio-économique importante », Viau (1995 : 115) la qualifie d'« unité de coopération économique de tous les instants ». Surtout, cette division sexuelle des tâches aurait cependant été flexible en fonction du contexte, des lieux et de la personnalité des conjoints (Vincent 1976 : 24). Puis, comme le présente Leacock (1978 : 249), il n'y avait rien dans la structure de ces sociétés qui demandait une déférence particulière d'un genre envers un autre : il y avait du pouvoir et du prestige associés aux rôles respectifs des hommes et des femmes, du fait que les rôles de chacun étaient essentiels à la survie du groupe.

7.1.3 Le capitalisme et la séparation des sphères publiques et privées

Des auteur-e-s ont étudié la perte de statut et de pouvoir des femmes algonquiennes découlant du colonialisme, en particulier relatif à l'exclusion des femmes des sphères politiques, depuis la traite des fourrures, la mise en place des conseils de bande, en passant par les agents des affaires indiennes et les missionnaires (Bear Nicholas 1994, Leacock 1978, Mailhot 1983).

C'est d'abord l'analyse pionnière d'Eleonor Leacock (1978) qui permet de lier la perte de pouvoir des femmes innues à la transition vers le capitalisme. Elle cible particulièrement la traite des fourrures comme le plus important facteur ayant facilité l'émergence d'un modèle sociétal hiérarchique. À partir des travaux de Leacock, Bear Nicholas (1994) étudie l'expérience des Innu-e-s et des Malécites de la traite des fourrures et des missionnaires et se demande comment des sociétés dotées d'un modèle sociétal égalitaire où prévalaient la prise

de décision égalitaire et le partage de pouvoir ont transité vers une « hierarchical social structure with strong chiefly authority and a subordinate status of women » (Bear Nicholas 1994 : 230). Elle explique qu'avec la traite des fourrures arrivent les notions de propriété privée, d'individualisme et d'autorité à l'« européenne », les conceptions de subordination des femmes aux hommes et l'augmentation d'incidents d'abus envers les femmes et de violences inter-groupes. Elle parle aussi du facteur de l'arrivée des conceptions hiérarchiques présentes au sein du christianisme et très différentes des conceptions présentes au sein des religions animistes : « The power we knew to be in all beings and things, including women and the earth, was to be seen as bad and very definitely subordinate in a newly imposed hierarchy of power and authority » (ibid. 233). Le recentrage de l'économie autour de la traite des fourrures aurait entraîné la création d'une sphère publique s'opérant au détriment des femmes innues. José Mailhot (1983) résume bien les conséquences immédiates et collatérales de cette différenciation :

Avec la production de biens destinés à l'échange, les femmes perdent le contrôle de leur production, et la division sexuelle du travail, qui est reliée à leur capacité de mettre des enfants au monde, devient la base de leur oppression. Elles deviennent les dispensatrices de services privés à l'intérieur de maisons individuelles (297).

Autrement dit, la traite de fourrures s'accompagne d'une perte de contrôle des femmes sur leurs productions : si elles chassent, elles ne peuvent plus vendre leur produit elles-mêmes et doivent passer par leur mari pour entrer en affaires avec les colons. Aussi, le pouvoir lié aux responsabilités maternelles est dilué et devient plutôt la justification de leur confinement au privé et de leur exclusion des sphères publiques et politiques.

D'autres facteurs auraient contribué à solidifier ces nouvelles configurations familiales et significations associées à la domesticité. Certaines mesures ont par exemple explicitement visé à modeler les ménages amérindiens selon le modèle des ménages canadiens. Parmi celles-ci figurent les programmes de citoyenneté prévus pour les peuples autochtones pendant la période d'après-guerre (1940-1960). Selon Bohaker et Iacovetta (2009), ces programmes ont visé à transformer les familles amérindiennes en famille nucléaire ayant intégré les valeurs capitalistes et le code moral et social de la classe moyenne canadienne dominante. Tandis que les filles et les femmes apprennent à devenir de bonnes femmes à la maison, les garçons et

hommes sont amenés à s'assimiler à la classe ouvrière. Par exemple, à l'école résidentielle de Portage la Prairie, les filles « learned 'domestic science- cooking, sewing, handcrafts' to become 'good homemakers' » tandis que les garçons « practised 'building an open-air rink and painting and decorating the rooms of the school' » (Bohaker et Iacovetta 2009: 446). Soulignons en particulier l'arrivée des Cercles de ménagères (Homemaker's Clubs) au sein des réserves autochtones, qui furent également introduits au Québec :

Ceux-ci avaient pour but à la fois d'accroître la participation des femmes dans l'économie domestique et d'améliorer les conditions de vie d'ensemble sur les réserves : on y faisait notamment la promotion de l'élevage de poules, de l'amélioration des méthodes de jardinage et de la confection de vêtements destinés à l'armée et aux hôpitaux (Gélinas 2007 : 209).

Ces dispositions étaient tout à fait liées à la volonté d'assimiler les peuples autochtones à la société majoritaire et à faire des Autochtones de bons Canadiens modernes (Bohaker et Iacovetta 2009: 443).

La sédentarisation et le recours grandissant au travail salarié figurent évidemment parmi les facteurs ayant facilité la transformation des dynamiques de genre familiales et communautaires. À ce titre, Béatrice Collignon (2001) considère que les hommes, et non les femmes, auraient davantage souffert de la sédentarisation. La géographe s'est en effet intéressée à la sédentarisation des Inuit du Canada entre 1955 et 1968, en particulier, à leur transfert des maisons de neige à pièce unique - les iglous — aux maisons individuelles à plusieurs chambres. Elle défend que si les femmes vivent le changement sur le plan culturel — soit, de par la forme des espaces domestiques, les hommes vivent la sédentarité comme une menace non seulement sur le plan culturel, mais aussi sur le plan du genre. En effet, les Inuit disent que l'homme est par définition dehors et que s'il passe trop de temps à l'intérieur, il évolue vers le pire. Ainsi la sédentarité rend l'homme prisonnier de la maison. Selon Collignon (2001 : 397), « [l]e danger est donc plus grave pour les hommes que pour les femmes, provoquant un malaise qui leur vaut d'être bien plus largement concernés par les comportements anti-sociaux ». Nous verrons que certaines femmes rencontrées partagent une analyse semblable à l'endroit des hommes innus. À mon sens, la faiblesse de l'argument de Collignon est l'absence d'analyse de l'impact de cette nouvelle configuration de l'espace

domestique sur les rapports de genre. En effet, si la sédentarisation rend les hommes malheureux, il y a lieu de s'interroger sur l'impact de la domesticité sur les relations hommes-femmes, notamment de savoir si elle s'accompagne d'une augmentation de la violence domestique. Autrement dit, la sédentarisation n'amène pas que des conséquences d'ordre culturel pour les femmes autochtones.

Enfin, il importe de résumer la perspective de Leacock (1978) de la maternité au sein des sociétés chasseurs-cueilleurs. Elle soutient que dans les sociétés fortement hiérarchisées où les structures d'exploitation sont essentielles à leur maintien, la maternité participe à un arrangement social qui assure la subordination des femmes, construit et naturalise un positionnement où la femme est associée à la sphère privée et l'homme à la sphère publique. Dans les sociétés égalitaires, la séparation entre le privé et le public n'existe pas. Reprenant Engels, elle explique que cette dichotomie arrive avec la différenciation de classe propre au système capitaliste, soit avec le passage d'une production pour l'utilisation à une production de commodités dédiées à des échanges futurs (Leacock 1978 : 255). Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, l'économie est dirigée vers la survie du groupe. L'autonomie individuelle est une qualité valorisée et un principe fondamental de la société. Les décisions sont prises à plusieurs niveaux, par les personnes qui sont directement affectées par l'enjeu ou le sujet dont il est question. Il y a effectivement une division sexuelle des tâches, mais celle-ci ne mène pas à la subordination des femmes aux hommes. Plutôt, il y a complémentarité des rôles : d'une part, les tâches accomplies par les femmes sont tout aussi essentielles à la survie du groupe que celles des hommes, d'autre part il n'y a pas de division sexuelle rigide du travail. Ainsi, pour Leacock, le fait que les femmes aient les occupations autour de la tente — préparation du repas, chasse du petit gibier, bois de chauffage — ne doit pas être compris comme un confinement au privé. Cela relève de l'ethnocentrisme. Ce sont les femmes qui prennent les décisions qui concernent cette sphère de la vie sociale et elles conservent beaucoup d'autonomie. De la maternité, les femmes retirent fierté et pouvoir : pour Leacock, elle ne doit pas être vue comme symbole de subordination féminine dans ce cas.

Donc, ces écrits exposent les impacts de la nouvelle séparation des sphères publiques et privées, notamment les nouvelles significations associées à la domesticité et au soin des

enfants. Bien entendu, nous pouvons critiquer la tendance des anthropologues précités d'entretenir le mythe de l'égalitarisme. La littérature recensée s'est d'ailleurs largement appuyée sur Leacock dont la posture marxiste s'inscrit dans une critique du capitalisme. Or, la thèse de Leacock n'est pas sans faille. Notamment, si, dans le cas des Autochtones, le capitalisme est clairement à la source de la création d'inégalités, on ne peut en faire une cause générale. En effet, au sein des sociétés à chefferies ou des sociétés étatiques précapitalistes, il y a eu des inégalités fortes entre les hommes et les femmes. À mon sens, la critique de Leacock est valable dans la mesure où il s'agit moins de démontrer l'existence d'un égalitarisme absolu que de déconstruire les conceptions eurocentriques des sociétés chasseurs-cueilleurs, comme étant sans logique ou dénuées de mécanisme de régulation sociale. Le mythe de l'égalitarisme est justement intéressant puisqu'il nous permet d'appréhender d'autres formes d'organisation sociale qui donnaient un statut aux femmes algonquiennes incomparable à celui que confère la société occidentale. Nous avons là une nouvelle perspective sur les discours de résistance présentant des versions idéalisées des sociétés innues pré-conquête, discours corroborés en bonne partie par les écrits ethnographiques.

7.2 La mobilisation d'identités

7.2.1 La variété des subjectivités politiques

Les femmes que j'ai rencontrées ont différentes visions et définitions de ce que veut dire le fait d'être *innu ishkueu* et n'attribuent pas toutes la même importance à cette identité ou position. En examinant ces représentations plus en détail, nous verrons que la diversité, et non l'homogénéité, est ce qui caractérise le mieux les subjectivités politiques des femmes innues.

La première expression de cette diversité est que si, pour la plupart des femmes rencontrées, l'identité d'*innu ishkueu* est centrale dans leur engagement, pour d'autres elle s'avère peu ou pas importante. En effet, une partie des femmes rencontrées précisent qu'elles s'engagent en tant qu'Innue, pas en tant que femme innue. Par exemple, j'ai demandé à Natalie (35 ans et -) si le fait d'être une femme innue avait une quelconque importance dans la manière dont elle s'engageait, ce à quoi elle répondit par la négative en expliquant que ce pour quoi elle se bat aurait été aussi important si elle avait été un homme. Philomène (50 ans et +) précise que les revendications des hommes et des femmes au sein des mobilisations sont les mêmes, Myriam

(50 ans et +) dit s'impliquer en tant qu'Innue, pas en tant que femme, Annabelle (35-50 ans) donne une plus grande importance à son identité « spirituelle » que son identité de femme. Camille (35 et -) relativise ma question et se distancie d'un « nous-femmes » : elle met plutôt de l'avant la diversité des points de vue, quel que soit le genre. Elle s'identifie davantage aux êtres humains qui vivent la même situation, en l'occurrence celle des Autochtones, et souligne encore une fois la variété des parcours et des positions : « On est tous différents, l'être humain. [...] Y'en ont qui vont avoir peur, y'en ont qui n'auront pas peur. Il y en a qui sont tannés, y en a qui sont découragés. On est tous différents ».

Ce type de posture fut prédominant à Matimekush-Lac John. Là-bas, la plupart des femmes rencontrées font peu de cas des questions de genre au sein des mobilisations. Certaines hypothèses peuvent expliquer, au moins en partie, cette divergence intercommunautaire évidente. En effet, j'ai noté une très faible influence de la spiritualité panindienne au sein de cette communauté, qui, nous le voyons ci-dessous, met énormément l'accent sur l'équilibre homme/femme, sur ce qu'« est » une femme, etc. Aussi, nous avons déjà cerné, au chapitre 5, une culture de résistance différente entre ses communautés, alors qu'à Uashat mak Mani-Utenam, différentes occasions ont mené à des mobilisations genrées. Par ailleurs, notons le fait que les tensions intracommunautaires entourant les projets miniers préoccupaient manifestement les femmes rencontrées dans la région de Schefferville au point où cela orienta le déroulement des entretiens. Dans ce contexte, les sujets d'identité et de subjectivités politiques furent relégués au second plan et les questions reliées à ces thèmes apparurent parfois inadéquates, voire déplacées. Cela dit, le fait d'être *innu ishkueu* revêt une importance notable pour plusieurs des femmes rencontrées, à Matimekush-Lac John parfois, à Uashat mak Mani-Utenam certainement. Dans ce qui suit, nous verrons que les significations associées à cette identité/position sont, encore une fois, multiples.

7.2.2 De gardienne de camp à gardienne du territoire

La grande majorité des femmes rencontrées à Uashat et Mani-Utenam considère que le fait d'être femme innue influence profondément la manière dont elles s'engagent. Elles font notamment référence à certains rôles, devoirs et responsabilités qui seraient propres aux *innu*

ishkueu. Ces significations ressurgissent aussi lorsqu'il s'agit de donner sens à la forte mobilisation des femmes dans la défense du territoire.

Une partie des femmes fait allusion aux rôles que les femmes innues jouaient dans le territoire, et, surtout, du pouvoir et du prestige qui étaient associés à ces derniers. C'est le cas de Judith (35-50 ans) qui explique que si les femmes innues sont très présentes au sein des mobilisations, c'est que s'est maintenu au fil du temps un modèle sociétal où la femme avait un rôle important à jouer, avait un statut élevé et était respectée :

Moi je pense que c'est dans notre nature. Moi mes grands-parents [...] vivaient dans le bois. Ça montait la rivière Sainte-Marguerite, la rivière Moisie aussi, toutes ces familles-là montaient. Souvent c'est la femme qui se retrouvait seule avec les enfants pour subvenir à la famille [...] parce que l'homme partait souvent à la chasse. Et je pense que ce modèle-là est resté longtemps. [...] L'image de la mère c'est une stabilité, qui peut arrêter des conflits aussi. [...] Elle est placée haut la femme. [...] Je pense que dans toutes les communautés, c'est la femme qui est respectée parce que la femme c'est elle qui donne la vie, qui va enfanter, ces choses-là. C'est pour ça qu'elle est mise haut la femme. Il y a tellement de respect.

Judith évoque le rôle joué par les femmes dans le territoire pour assurer la survie du groupe tout en prenant soin des enfants. Le respect voué aux femmes est selon elle lié à leur capacité d'enfanter. D'après son récit, malgré les transformations sociohistoriques, notamment celles provoquées par la sédentarisation, il y aurait continuité et non rupture d'un modèle de genre.

De son côté, Sylvie (50 ans et +) souligne l'importance de son identité *d'innu ishkueu* dans son engagement à travers l'expression de « gardienne de camp ». Elle fait ici référence au mode de vie dans le territoire où les femmes assuraient la survie du campement pendant que le mari était parti à la chasse.

Gardienne de camp. C'est ça qu'elles étaient, les femmes qui occupaient le territoire. Leur mari les laissait cinq jours pour aller chasser le caribou, le gibier. Fallait que les deux conjoints aient confiance, aient une confiance aveugle, mutuelle. La femme qui doit avoir confiance en son mari qui va revenir avec du gros gibier. Pis l'homme qui doit avoir confiance en sa femme de pouvoir survivre, subvenir aux besoins de ses enfants. Ça veut dire que la femme faisait la chasse au petit gibier, comme pêcher le poisson, chasser la perdrix, tendre les collets pour le lièvre. Il fallait qu'elle soit capable de faire ça, pour tenir sa famille en vie là.

Selon Sylvie, le rôle de gardienne de camp donnait à la femme innue un pouvoir dans le territoire. Ce pouvoir est pour elle aussi lié au fait de prendre soin des enfants. Une analyse très semblable nous vient de Paul (50 ans et +), un des seuls hommes que j'ai rencontrés dans le cadre de cette recherche : il soutient que les femmes avaient un rôle important dans le territoire, mais qu'elles ont perdu leurs rôles avec l'avènement du colonialisme :

C'est lorsque l'homme part à la chasse, il peut partir une semaine, deux semaines, à la chasse au gibier, caribou, orignal et autre. Mais l'homme peut très bien ne pas revenir aussi, il peut très bien se blesser, mais il peut très bien mourir aussi. Qu'est-ce qui se passe avec ça? Mais la femme pouvait subvenir, encore une fois, au groupe, même sans le mari. Un peu difficilement peut-être, mais elle pouvait le faire. Elle avait les connaissances aussi, comme son mari, de la chasse, des animaux. Elle vivait dans cet environnement-là. Elle pouvait très bien... la femme pouvait très bien tuer un gros gibier, elle avait les connaissances pour ça. Mais c'est le gros gibier qui passe près du camp. La femme ne partira pas aussi loin. Il faut qu'elle s'occupe du camp principal, des aîné-e-s, des enfants. C'est tout ce qu'il y a à s'occuper. Elle était l'égale de l'homme, elle avait certaines connaissances aussi. Fait que la femme avait un grand rôle, un grand rôle, pis probablement un rôle de décision aussi à cette époque-là.

Selon lui, la forte mobilisation des femmes est une manifestation du fait qu'elles reprennent leurs rôles :

Aujourd'hui [...], c'est encore là, même si on ne le voit pas nécessairement. C'est encore là l'importance de la femme pareil. C'est important. Pis les femmes prennent de plus en plus leur rôle, leur rôle aussi face à l'avenir de leurs enfants, des futures générations aussi. C'est le rôle de la mère beaucoup, beaucoup, je trouve moi. De par leur responsabilité de mère, de grand-mère dans une certaine époque. Ça s'est transposé ici, aujourd'hui.

L'idée de complémentarité des tâches et d'égalitarisme se retrouve donc dans plusieurs témoignages, tout comme l'idée que les rôles et responsabilités que remplissaient les femmes lorsque les Innu-e-s vivaient un mode de vie semi-nomade donnaient à ces dernières un certain pouvoir ou statut important au sein de la société. Aussi, le rôle de gardienne de camp (nommé ou non comme tel), qui donne une grande place au fait de prendre soin des enfants (mais aussi des aîné-e-s), se transpose aujourd'hui et donne sens à l'engagement des femmes innues contemporaines.

Si, dans le territoire, la « gardienne » s'assurait du bon fonctionnement du camp, aujourd'hui elle s'assure du bien-être de la communauté et du territoire. Autrement dit, le modèle de gardienne reste, mais la manière dont il s'actualise se transforme dans le contexte contemporain. Sylvie établit clairement un lien entre le fait d'être gardienne de camp et, dans le contexte de la défense du territoire, gardienne du territoire :

On dirait que la femme elle a comme une connexion quelque part par rapport à la protection soit du territoire ou des droits, *ou qu'elle tente d'assurer la survie de leur génération (et) des générations à venir* [mes italiques]. On dirait qu'on a ça, qu'on n'a jamais perdu le rôle de gardienne de camp, que nos grands-mères, nos arrière-grands-mères avaient sur le territoire. Je pourrais te dire que c'est la seule explication que je peux te trouver. Tu vois, mon arrière-grand-mère c'est une femme qui a maintenu son droit territorial aussi. Je ne sais pas c'est quoi qui guide les femmes. [...] Mais la seule chose que je peux te dire c'est que la femme était laissée au camp quand son mari partait une semaine à la chasse au caribou. [...] Je me dis que c'est peut-être... qu'on a toujours gardé le rôle de gardienne de camp.

Selon elle, aujourd'hui comme hier, les femmes innues assureraient *la survie de leur génération et des générations à venir*. Or, les femmes ne parlent pas seulement de leurs propres descendances, mais aussi des jeunes de leur communauté. À mon avis, le thème de la survie est central, alors que son sens se transforme dans le temps, mais ne perd pas de son importance. Si autrefois le rôle des femmes prévenait la mort physique, aujourd'hui il prévient une mort culturelle, sinon sociale. Cette survie culturelle et sociale est, selon Sylvie, conditionnelle à la protection du territoire et des droits des Innu-e-s. Nous pouvons ainsi dégager un premier ancrage du discours omniprésent au sein des mobilisations selon lequel les femmes sont des gardiennes du territoire et des générations futures, soit les rôles et responsabilités rattachés à l'identité de « gardienne de camp ». Comme nous le verrons plus loin, les significations associées au gardiennage, et les manières dont ils se rattachent ou non au genre, varient d'un témoignage à l'autre.

7.2.3 Motherwork, mère terre et autres discours panindiens

Une autre partie des femmes rencontrées, sans se référer aux rôles joués par les femmes innues dans le territoire, mobilise des conceptions liées au fait d'être mère ou aux rôles et responsabilités liées à la maternité. Ainsi, Roxanne (35-50 ans), à qui je demande si son identité en tant qu'*innu ishkueu* est importante dans son engagement : « Moi je pense que oui,

je pense que oui. Une femme, c'est un porteur d'enfant. Pour moi une femme c'est quelqu'un de sacré. Pis je pense que [...] ça a un impact par rapport à ce que je fais ». D'autres parlent des femmes comme « porteuses de vie » et des responsabilités qui en découlent, mais cette fois les lient au bien-être de la communauté. Ainsi, Sarah (50 ans et +), non impliquée face au Plan Nord, mais très impliquée au sein de sa communauté, parle de ses aspirations futures pour sa communauté :

C'est de nous réunir en tant que femmes. Parce que moi je dis tout le temps, on est les porteurs de vie. Pis on sait un peu c'est quoi, c'est à nous autres de regarder la maison des femmes battues, les enfants qui sont mis au foyer. C'est notre responsabilité de regarder si tout va bien. Ou ben de regarder nos ados, nos femmes aussi.

Les conceptions liant les femmes à la maternité sont par ailleurs parfois liées au discours liant les femmes à la terre mère, ce qui en revanche permet d'affirmer une responsabilité, en tant que femme, de protéger le territoire. Par exemple, Lise (50 ans et +) parle des mobilisations dans le contexte du Plan Nord et du mouvement *Idle No More*, et explique pourquoi, selon elle, les femmes sont si actives. En référence à Theresa Spence, elle dit :

Prends Theresa à Ottawa, c'est elle qui va changer, qui change toute la relation. Et elles sont plus tenaces, sont plus têtes dures. Et aussi il y a toute la relation terre mère. On s'identifie beaucoup à ça, la relation avec la terre. [...] On en fait partie de ça nous autres les femmes. Je sais pas, je trouve que nous les femmes la relation est plus directe quand on dit terre mère que les hommes.

Marjolaine (35 ans et -) quant à elle dit :

C'est eux autres qui [...] sont supposés s'en occuper. Pour pas qu'on détruise la mère terre. Comme moi je me dis que l'eau c'est la femme, c'est à elle, c'est elle qui est supposée protéger. [...] Vu que l'eau fait partie de nous autres, la femme, c'est nous autres qui transportent nos enfants, c'est ça que je me dis, moi, c'est la femme qui [doit] protéger la mère terre.

Dans ces deux extraits, on parle d'un lien ou d'une relation à la mère terre, qui est intrinsèquement liée à la maternité, soit au fait de porter la vie, de transporter les enfants et de l'eau qui fait partie de la femme. Ces discours sont nettement influencés par la spiritualité panindienne, qui a des conceptions très marquées de la féminité et de la dyade homme-femme. Ces conceptions sont notamment rattachées à l'association de la femme à la terre mère, une des références communes principales de cette idéologie : « La Terre-Mère, dont le tambour

représente les battements de cœur, vient de l'idée que la terre est source de vie, une mère nourricière » (Bousquet 2009 : 69). L'idéologie panindienne présente une valorisation dichotomique des rôles féminins et masculins à maintenir en équilibre spirituel et attribue une forte importance à la maternité ou au pouvoir de « produire la vie » (Desaulniers-Turgeon 2010 : 103). En référence aux thérapeutes traditionnels de Kitigan Zibi, Marie-Pierre Bousquet (2002) explique :

Ils associent [...] à chacun des sexes un élément, pour l'homme le feu et pour la femme l'eau. Ils relient ces symboles à un discours particulier : ils enseignent que les hommes sont en charge de la manière de vivre, tandis que les femmes ont la charge de la vie, puisqu'elles la donnent, ce qu'ils présentent comme des valeurs traditionnelles. Cela signifie que les hommes doivent plus participer à l'entretien de la maison et de la famille que les femmes, qui de leur côté doivent être plus naturellement axées sur l'éducation des enfants. [...] Rejetant le féminisme, ils réinterprètent de façon fondamentaliste la complémentarité du féminin et du masculin, dont ils font constamment état de leurs conceptions de l'ordre du monde : le Créateur et le ciel sont masculins, la Terre-Mère et la lune sont féminins, la pipe est constituée d'éléments représentant l'homme et la femme, etc. L'idée essentielle est que, si le Créateur a créé deux pôles sexuels, c'est que cette différence donne du sens au monde (421).

Les témoignages recueillis démontrent clairement que les femmes ont recours à cette idéologie. La mère-terre participant à ce système de croyances, le fait que les femmes innues s'y identifient peut être vu comme symptomatique de son influence grandissante. Dans leurs conceptions de la féminité, le fait d'être femme amène la responsabilité — et le pouvoir — de protéger le territoire, la vie et les enfants. Bref, l'idéologie de la spiritualité panindienne influe non seulement sur leurs conceptions de la féminité, mais aussi, dans la résistance, leurs rôles en tant que femmes de défendre le territoire. Cette identification participe à un ensemble de significations donnant sens à leur engagement et vient se greffer à une politique de résistance permettant de donner une force aux voix politiques des femmes innues et de les valider et légitimer.

Puis, certaines femmes donnent des explications prophétiques au contexte d'effervescence des luttes sociales autochtones et à la forte mobilisation des femmes, ce qui relève encore une fois du panindianisme. Effectivement, deux femmes font référence à la prophétie anishinaabe du

huitième feu (Boudreau 2000)⁵², deux autres (mais aussi un homme) à la prophétie lakota de la femme bison blanc (DeMallie 1987)⁵³, une autre encore fait une lecture prophétique du principe des sept générations⁵⁴. Dans tous les cas, les femmes rencontrées affirment que les femmes (ou une femme) seraient un moteur clé (ou l'élément déclencheur) d'un vent de changement. Louise (35 et -) m'a parlé de la prophétie du huitième feu. Elle m'explique que nous sommes actuellement à l'ère de changement et de révolte, et que les mouvements de résistance face au Plan Nord et d'*Idle No More* en sont des expressions. Bientôt, dit-elle, l'homme blanc devra choisir s'il veut travailler « tout le monde ensemble » ou « continuer à

⁵² La prophétie du huitième feu viendrait du Midewiwin, une société secrète ojibwa, et daterait du 18^e siècle. Comme l'explique Boudreau (2000 : 80), les versions de cette prophétie varient d'un endroit à l'autre, mais annoncent dans tous les cas un renouveau après une ère de grande noirceur : « Cette prophétie se rapporte au renouveau culturel, à la réappropriation de la lumière après de nombreuses années de noirceur, à une espèce de renaissance, au moment de vérité qui approche et qui indique une reprise en main des communautés par elles-mêmes après que la première prophétie se fut réalisée, dans toute sa noirceur ». Chez les Ojibwas de la région du North Shore Tribal Council, la prophétie des « seven fires » ou « seven prophecies » se présente comme suit : « Au début, nous les Amérindiens, étions un avec la terre. Après le contact, nous avons laissé nos cérémonies traditionnelles, nous avons perdu notre sens de direction et nous sommes entrés dans une période de noirceur qui a duré très longtemps. Mais maintenant nous sommes à la septième prophétie, là où la lumière jaillit de la noirceur, et nous allons émerger de cette noirceur pour partager nos enseignements avec nos frères blancs de sorte qu'eux aussi apprennent à vivre correctement sur la planète. Ces prophéties nous ont été données par le monde des esprits » (ibid).

⁵³ Selon la culture lakota, l'humanité aurait été créée dans le ventre de la mère terre et aurait peuplé la surface de la Terre, aux côtés du bison, la source de subsistance principale des Lakota (DeMallie 1987 : 27-28). La culture lakota positionne l'unité de tout et ne distingue pas le naturel du surnaturel. Elle qualifie l'univers d'incompréhensible, qui ne peut pas être complètement compris ou contrôlable. Cette incompréhensibilité s'appelle wakan, et la totalité des forces de l'univers, Wakan Tanka (ibid. 28). Or, cette unité n'aurait pas toujours existé. Il y a très longtemps, le bison et l'humain ne s'entendaient pas. C'est la venue de la femme bison qui a tout changé. L'histoire raconte qu'une femme a été envoyée par le peuple bison pour établir une relation entre eux et les humains, pour la nourriture et assurer la survie du peuple sur la terre. Elle a amené une pipe sacrée et en a enseigné ses rituels (ibid. 31). À son départ elle s'est séparée en quatre animaux; le dernier était un jeune bison blanc (Looking horse 1987: 68-69). La pipe serait le lien direct des Lakota au Wakan Tanka; la femme étant dans sa fumée transporterait les prières directement au Wakan Tanka. Une fois la femme bison venue, la relation entre les humains et le bison, ainsi qu'avec le reste de l'humanité, a été établie. Son symbole est le cercle, infini et complet (DeMallie 1987 : 31).

⁵⁴ Le discours des sept générations référerait à une leçon iroquoise, laquelle émanerait de la Gayaneshagowa, ou la Grande loi de la Paix, l'équivalent de la constitution de la confédération iroquoise (Ionita 2010 : 149). Elle stipulerait : " Look and listen for the welfare of the whole people and have always in view not only the present but also the coming generations, even those whose faces are yet beneath the surface of the ground - the unborn of the future Nation (Parker 1916, pp: 38-39)" (Brookshire et Kaza 2013: 1506-1507). Selon Ionita (2010 : 149), avec cette loi, « les nations iroquoises considèrent avoir fondé leur fonctionnement commun sur la réciprocité, en allant au-delà d'un simple pacte de non-agression pour s'inscrire dans un respect mutuel et dans un réel effort d'entraide pacifique et pacificatrice ». Une dimension importante dans la rhétorique iroquoise est l'importance du lien entre les générations, passées et futures- la parenté étant conceptualisé de façon large et intergénérationnelle- et la présence d'une éthique de responsabilité entre les générations (ibid. 151). Ainsi, le concept des sept générations « préconise qu'à chaque délibération il faut considérer l'impact de la décision à prendre sur les prochaines sept générations » (ibid. 155).

détruire la terre mère ». Elle dit : « Je pense qu'il va falloir qu'ils choisissent, sinon c'est une guerre civile. » Puis, elle positionne les femmes au centre de ce grand moment de changement :

C'est les femmes qui allument le 8e feu. Ils disent dans la prophétie que c'est un groupe de femmes qui vont faire du changement. Pis je pense que c'est les femmes qui bougent beaucoup présentement. Depuis un an.

Annabelle (35-50 ans) explique aussi la forte mobilisation des femmes par la prophétie « de la septième génération » qui aurait dit que les femmes allaient se relever. Sarah (50 ans et +) interprète aussi la forte mobilisation des femmes à travers les prophéties. De son côté, elle associe la prophétie de la femme bison blanc à des prophéties venues des ceintures wampums de William Commanda⁵⁵. Elle dit connaître ces prophéties depuis une vingtaine d'années et avoir attendu ce moment-là tout ce temps :

Pis quand j'ai vu la femme se mobiliser j'ai vu que c'était la femme bison blanc, pis je savais [...] Là, c'est là, parce que c'est nous autres les femmes, c'est la femme qui va toute mobiliser les affaires pis que nos choses vont revenir. Qui va se lever debout.

Les prophéties sont nombreuses, et les interprétations et versions de chacune d'entre elles aussi. Or, comme l'explique Boudreau (2000 : 80), « [c]'est par la prophétie, c'est-à-dire par la re-capture ou la réinsertion de l'évènement nouveau ou inhabituel dans la tradition orale établie, qu'une importante parcelle de sens est créée, présentant cet évènement nouveau comme étant déjà là, depuis toujours intégré au sens habituel du monde ». C'est exactement ce que font les femmes rencontrées, alors qu'elles interprètent les événements entourant le Plan Nord ou *Idle no more* à la lumière des prophéties et donnant un sens à la marche des femmes innues, à la grève de la faim de Theresa Spence ou encore aux différentes actions qu'elles décident d'entreprendre. Ces événements ne sont pas des preuves de la véracité des prophéties, mais plutôt un signe qu'un moment attendu est arrivé.

⁵⁵ Feu William Commanda est un leader spirituel algonquin et une figure charismatique très connue partout au Canada. Natif de la forêt et membre de la bande de Kitigan Zibi dont il est le chef entre 1951 et 1970, il est notamment connu comme étant le gardien des wampums depuis le début des années 1970. Les wampums sont des bandes de perles de coquillages prenant la forme de colliers, ceintures ou autres et ayant de multiples fonctions tels « l'ornementation, les échanges, la diplomatie, les cérémonies funéraires, les mariages, comme prix de rachat d'un crime, comme honoraire pour services chamaniques » (Bousquet 2002 : 416). Pour les Algonquins, les wampums sont très importants, alors qu'« ils symbolisent le système politique traditionnel, la défense des droits des autochtones et les valeurs anciennes et modernes des Algonquins », de même que la relation de ces derniers avec le territoire et la reconnaissance de celle-ci dans les traités historiques (ibid. 417).

7.3 De la reprise de pouvoir ou de la politique de la guérison

7.3.1 La reprise de pouvoir des femmes innues

Pour expliquer la forte mobilisation des femmes, la trame narrative la plus présente chez les participant-e-s concerne l'idée que les femmes « prennent la parole », « reprennent leur pouvoir », « se lèvent » ou « prennent leur place ». À Uashat mak Mani-Utenam en particulier, le thème de la reprise de pouvoir des femmes surgit dans grande majorité des récits.

Ainsi, certaines ont vu le premier blocus de la 138 comme un signe que les femmes reprenaient leur pouvoir. Sylvie (50 ans et +) voit que de jeunes leaders hommes, « de mèche avec le conseil de bande », auraient organisé le blocus et, lorsqu'Hydro-Québec aurait accepté de négocier et que ces jeunes leaders auraient annoncé la fin du blocus, des femmes se seraient alors « levées debout », auraient « pris la parole » et auraient repris le « contrôle du blocus ». Comme Syylvie, Judith (35-50 ans) et Nicole (35-50 ans) soulignent que la reprise du blocus s'est produite un 7 mars, la veille de la journée de la femme, ce qui aurait facilité le rassemblement de plusieurs femmes. Selon Sylvie et Judith, elles auraient fait de la journée de la femme un symbole et l'auraient instrumentalisé afin d'étirer le blocus. Pour Nicole (35 ans et +), la poursuite du blocus par des femmes et l'arrestation subséquente de ces dernières seraient des démonstrations que « la femme est forte ».

La marche des femmes innues, quant à elle, constituerait l'expression la plus évidente de cette reprise de pouvoir. Marjolaine (35 ans et -) explique que des hommes étaient présents, mais que « l'homme ne pouvait pas marcher tout seul, il fallait que la femme soit là pour marcher [avec lui] », et dit « peut-être qu'on a décidé, parce que c'était la femme qui était debout ». Yvette (50 ans et +) affirme qu'aujourd'hui les femmes sont « en avant » et dit : « c'est le temps qu'on se lève nous autres aussi »! Myriam (50 ans et +) dit qu'« [il est] temps que les femmes se prennent en main » et qu'« elles ont leurs droits aussi ». Selon elle, si les femmes sont si mobilisées, c'est qu'elles sont aujourd'hui plus informées, alors qu'avant, elles restaient chez elles, à la maison. Selon Solange (50 ans et +), les femmes « [...] veulent parler, se libérer. Parce qu'avant ça la femme innue [ne] voulait pas parler. C'était dans la culture ». Dans ce qui suit, nous verrons que d'une part, cette (re) prise de pouvoir s'exprime vis-à-vis d'un pouvoir perdu, d'autre part, elle est en tension avec les hommes.

7.3.2 Tension entre les hommes, la négociation et le conseil de bande

Il est tout à fait éclairant de comparer ce discours de la reprise de pouvoir aux opinions qu'ont les femmes rencontrées à propos des hommes innus, lesquels sont, de façon récurrente, associés à l'argent, la négociation et la sphère politique du conseil de bande⁵⁶. Solange (50 ans et +) établit très clairement ce lien lorsqu'elle dit : « On va arrêter de négocier pis on va parler. Les hommes, c'est ça que je [leur] disais, on arrête de négocier pis passez à l'action. Pis ils se chicanent tout le temps, les hommes, là, ils [n']arrêtent pas ». Elle va réitérer cette idée lorsque, parlant de son travail d'intervenante, elle va affirmer que la tendance des femmes innues à se livrer comme un livre ouvert vient de leur soif d'être entendues et de leur besoin de dénoncer. Elle affirme :

On écoute nos maris parler, mais nous autres on veut parler plus qu'eux autres. On trouve qu'ils [ne] parlent pas assez. Eux autres nos maris ça fait combien d'années qu'ils négocient? [...] Qu'ils négocient avec les gouvernements. Moi je me dis il y a 30 ans ils négociaient, pis ils négocient encore. C'est ça je me dis, pis la femme aujourd'hui, elle dit ben arrêtez de négocier, c'est assez! Passez à l'action!

Dans son récit, elle positionne, d'un côté, les hommes, la chicane et la négociation, de l'autre, les femmes et l'action. Un constat similaire est fait par Nicole (35-50 ans). Lorsque je lui demande si elle voit la reprise de pouvoir des femmes comme une démarche individuelle ou collective, elle répond que c'est un pouvoir d'abord individuel, mais y donne ensuite un sens très politique :

Peut-être [vis-à-vis d'] elle-même individuellement premièrement. Ça se travaille pour toi-même. Comme moi je regarde dans ma communauté, c'est toujours les hommes qui ont toujours été au pouvoir, comme chef pis tout ça, pis on dirait qu'ils ont toujours négocié. Quand les femmes ont commencé à marcher, la détermination

⁵⁶ Le conseil de bande est une instance politique instaurée par les autorités coloniales qui a eu pour effet de miner le pouvoir des structures politiques traditionnelles autochtones. Le conseil de bande a la particularité de remplir les rôles contradictoires de chef d'État au sein de la communauté où il préside et de fonctionnaire de l'État canadien : « Même s'il est élu, le conseil de bande est en fait une structure politique et administrative mise en place par le gouvernement dans chaque communauté. En plus des services assumés directement par le ministère des Affaires indiennes, c'est par le biais des conseils de bande que le gouvernement dispense une partie des services destinés à la population des réserves » (Dupuis 1991 : 46). Il a un pouvoir réglementaire semblable à celui des municipalités, mais où le ministre des Affaires indiennes a le dernier mot sur les statuts administratifs qu'il a adoptés (ibid. 47). Il a également un pouvoir limité de taxation, ce qui demande toutefois l'autorisation préalable du ministre (ibid). Au sein des communautés, son autorité est contestée; là où des vestiges des structures politiques traditionnelles subsistent, il y a un morcellement de l'autorité et la présence de diverses factions (ibid. 48).

qu'elles avaient, en dedans, c'était comme pour défendre le Nitassinan. On dirait que la femme elle dit « Oui je suis là. Pis oui je vais défendre le territoire pour ma génération future ». Ce que peut-être l'homme ne dit pas souvent. Je suis pas féministe sauf que c'est genre plus de se dire que *la femme veut reprendre sa place et se dire que les décisions que vous êtes en train de prendre ça nous plait pas* [mes italiques]. Il y a d'autres décisions qui faudrait que vous preniez et c'est de penser aux générations futures.

À travers ces témoignages, une idée clé ressort : les femmes ne sont pas satisfaites des décisions que prennent les hommes, et à travers leur engagement, souhaitent faire les choses différemment. Pour Nicole (35-50 ans), la marche *innu ishkujeu* a été pensée et organisée comme une marche des femmes et est une expression de la reprise de pouvoir des femmes. Selon elle, les femmes se portent à la défense du territoire et des générations futures, ce que les hommes ne font pas. Elle poursuit :

Parce qu'eux autres les hommes y disent là les générations futures ben là, on y pense, on reçoit de l'argent pis on donne du bien-être à nos enfants. Mais c'est pas ça. C'est pour plus tard. Pas juste ta génération, ton enfant qui est là. Il faut que tu penses à tes arrière-petits-enfants que tu vas avoir plus tard. Sont même pas encore nés, mais il faut penser à eux autres.

Pour cette femme, il y a une tension entre femme gardienne et homme vendeur : les femmes auraient plus de détermination à garder le territoire, tandis que les hommes auraient une approche à court terme en vendant le territoire. Sa logique va comme suit : en acceptant le Plan Nord et la négociation d'ententes, on échange le territoire contre de l'argent. Or, le territoire disparaît, l'argent reste, mais l'argent s'épuise. Qu'est-ce qu'on fait une fois qu'on n'a plus d'argent et qu'on a été dépossédé de tous nos territoires?

Il convient ici de dégager un deuxième ancrage du discours du fait d'être gardien-ne du territoire et des générations futures, qui, cette fois-ci, est en tension avec l'identité de vendeur. Cela n'a rien de surprenant, alors que le gardiennage est aussi un concept panindien répandu fréquemment utilisé par les Autochtones pour se distinguer des Occidentaux, qui auraient des conceptions du territoire axées sur la propriété (Boudreau 2000 : 78). C'est aussi le cas des Innu-e-s. Comme le dit Mailhot (1993 : 170) : « Les Innus se perçoivent non pas comme des propriétaires fonciers, mais comme des intendants, des régisseurs, qui peuvent disposer de la Terre à leur guise, car le territoire où ils vivent ne leur a pas été donné, à proprement parler,

mais confié en gardiennage ». L'opposition gardien-vendeur marque plusieurs récits. Certaines femmes associent certains individus ou certaines familles à la vente du territoire ou à l'argent. Cependant, dans le discours de quelques femmes, c'est une opposition genrée. Ainsi, Marjolaine (35 ans et -) et Sylvie (50 ans et +) associent les hommes à l'argent (« Les hommes, c'est plus les signes de piasses », dira Sylvie). Pour Nicole (35-50 ans), la femme détient la qualité essentielle d'être gardienne du territoire et des générations futures. Ce faisant, elle fait du gardiennage quelque chose qui a été préservé par les femmes et perdu par les hommes. Comme nous le verrons plus loin, ces conceptions seraient non seulement attribuables aux sphères politiques investies par les hommes, mais aussi à l'introduction du travail salarié. Pour l'instant, retenons surtout que le discours des générations futures s'active parfois en tension avec les prises de position dominante supposées des hommes, qui n'auraient pas les mêmes conceptions des manières d'assurer la survie de leur communauté ou de la nation innue.

On peut mettre en relation les opinions que les femmes émettent sur les hommes innus et sur le conseil de bande. Lorsque ce dernier est critiqué, il est accusé de maintes fautes : d'être du bord du gouvernement, d'être corrompu, d'être à l'argent, de négocier avec les gouvernements, ou encore de ne pas consulter la population. Le conseil de bande et les membres qui y siègent seraient également perçus comme généralement absents de leur communauté, comme n'étant pas à l'écoute, comme étant vendus ou à la merci des compagnies minières ou d'Hydro-Québec et comme prenant des décisions en catimini sans informer la population. Le conseil de bande serait censé consulter la population et surtout défendre les intérêts de celle-ci, ce qu'il ne ferait pas, selon plusieurs femmes. Il ressort l'idée que le conseil de bande, ou plutôt les personnes qui y siègent, en acceptant de négocier avec les gouvernements, *perdraient le sens d'eux-mêmes*. Souvent, la négociation est associée au fait de *laisser tomber*. Or, comme nous le verrons ci-après, ces qualificatifs sont également utilisés pour parler des attitudes des hommes innus.

Cela dit, les femmes qui critiquent le conseil de bande le condamnent à différents degrés. Certaines le disent corrompu dans le contexte actuel, mais guérissable, comme Marie (35-50 ans), qui se souvient d'un chef « correct » qui n'avait pas fait de négociation, « qui défendait la langue innue, les terres de nos ancêtres », et souhaite aujourd'hui qu'un conseil « travaille

pour le peuple ». D'autres le voient comme essentiellement exogène et étranger aux Innu-e-s, donc ne pouvant pas les servir. C'est le cas de Monique (35-50 ans) qui affirme que les conseils de bande amènent à penser comme des « blancs », ne sont pas adaptés aux Innu-e-s et sont source de déséquilibre. C'est aussi le cas de Nicole (35-50 ans) qui considère impossible de défendre le territoire via le conseil de bande :

Je [ne] crois pas au gouvernement, pis le gouvernement c'est lui qui a instauré les conseils de bande. Les conseils de bande c'est genre comme pour négocier le territoire. Fait que [ce n'est] pas un poste que je me verrais. [...] Parce qu'on dirait que ça irait à l'encontre de la défense que je suis en train de faire, la protection que je vais faire.

D'autres encore, bien que s'inscrivant dans la deuxième perspective, voient que dans le contexte actuel le conseil de bande doit nécessairement, au moins à court terme, faire partie de la solution (soit se ranger derrière la population lorsque celle-ci est la base d'une initiative ou d'une mobilisation).

Bref, la reprise de pouvoir des femmes est en rapport à un pouvoir perdu, lequel serait en partie vis-à-vis des hommes, qui eux, seraient compris comme ayant des affinités ou un mode de pensée semblables au conseil de bande. Pour faire le lien avec les analyses féministes autochtones et intersectionnelles, on peut dire que le discours de reprise de pouvoir émerge en relation à l'imposition d'un système politique sur leur société qui a, par le passé, entraîné une dévaluation de leurs voix politiques et une exclusion des décisions politiques portant sur des enjeux qui les préoccupaient. Ces témoignages sont aussi corroborés par les écrits expliquant que les femmes autochtones se butent aux hommes autochtones qui auraient intériorisé certains modes de pensée du colonisateur (Ramirez 2007 : 28).

Cette tension avec le conseil de bande s'inscrit dans le contexte de résistance à un ensemble de dispositifs ayant historiquement dévalué les voix des femmes. Ainsi, Sarah (50 ans et +) dit qu'il faut se réjouir du fait que les femmes se lèvent : elles « prennent la spiritualité » telle qu'elle était « avant que les prêtres arrivent » et « prennent le pouvoir devant le conseil de bande ». Elle parle de la nécessité d'arrêter de suivre le gouvernement, d'arrêter d'être des femmes qu'elles ne sont pas — « avec des talons hauts » — et plutôt d'enfiler leurs mocassins. Le témoignage de Sarah, qui parle d'une reprise de pouvoir vis-à-vis des gouvernements, de

l'Église catholique et des conseils de bande, indique qu'il s'agit d'une prise de pouvoir globale qui ne s'exprime pas seulement vis-à-vis des hommes et du conseil de bande, mais vis-à-vis d'une histoire coloniale dont la politique du conseil de bande n'est qu'une des articulations.

Ces données sont également appuyées par les écrits relatant le processus d'exclusion des femmes innues spécifiquement, depuis la traite des fourrures, la mise en place des conseils de bande, en passant par les agents des affaires indiennes et les missionnaires (Bear Nicholas 1994, Leacock 1978, Mailhot 1983). Aussi, tel que le suggère Solange (50 ans et +), la critique vis-à-vis de la négociation s'inscrit dans un contexte historique particulier spécifique aux Innu-e-s. En effet, rappelons que l'histoire de la politique formelle des Innu-e-s est une histoire marquée par la négociation qui n'a jamais débouché sur un traité : les conseils de bande sont en négociation avec les gouvernements fédéral et provincial depuis maintenant 35 ans pour avoir un règlement au niveau des revendications territoriales globales. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que dans mes rencontres avec les femmes, presque toutes me parlent de négociations de manière péjorative.

À mon sens, le rapport au politique et aux hommes est intrinsèquement lié aux espaces politiques investis par les femmes pour faire entendre leurs voix. En effet, d'une part, dans le contexte des mobilisations vis-à-vis du Plan Nord, les actions des femmes se sont souvent situées à l'extérieur de la sphère du conseil de bande. Ainsi, les femmes favorisent des stratégies de résistance qui ne visent pas la négociation, mais l'établissement d'un rapport de force avec le gouvernement. C'est ce que met de l'avant Solange (50 ans et +) alors qu'elle observe une divergence au niveau des stratégies des femmes qui priorisent l'« action » plutôt que la « négociation ». D'autre part, elles ont consacré un investissement supérieur de leurs énergies à l'autonomisation par l'action. Les formes d'engagement privilégiées ont facilité, par exemple, le tissage communautaire ou la guérison plutôt que le potentiel de telle ou telle action de mener à la négociation avec les autorités gouvernementales. Nous reviendrons sur cette idée en fin de chapitre.

7.3.3 Recherche de guérison ou d'équilibre. Réappropriation des rôles traditionnels.

Pour parler des rôles de genre au sein des mobilisations, les thèmes de guérison et d'équilibre sont encore une fois mobilisés. Ainsi, Solange (50 ans et +) dit que les femmes ont eu plus de

facilité à trouver les outils nécessaires pour faire leur processus de guérison et sont aujourd'hui plus capables de se mettre au-devant des mobilisations.

Parce qu'ici dans la communauté, il y a eu plusieurs guérisons, pis les femmes prennent plus parole, je dirais. Elles se lèvent debout. Quand je te disais, quand je dis que les femmes travaillent sur soi, qu'à un moment donné, la femme a plus l'estime de soi, et se dit « OK moi je me lève debout et je parle. Je parle pour mon enfant. Je parle parce que je [ne] veux pas que mon enfant subisse les conséquences de la nature. Je parle pour protéger la terre mère. Je donnerai ma vie pour protéger mon territoire.... ce qu'il reste de mon territoire.

La surreprésentation des femmes au sein des mobilisations est également expliquée par la sous-mobilisation des hommes, laquelle est interprétée comme symptomatique de la non-guérison des hommes. C'est le cas de Monique (35-50 ans) qui explique :

Pourquoi les hommes ils [ne] bougent pas? Eux autres ils sont censés être les protecteurs, nous défendre, mais ils [ne] bougent pas. [...] Mais je sais que la plupart des hommes disent qu'ils sont en processus de guérison. Et qu'ils ont peur de leur violence. [...] Pis je les comprends. Mais je sais qu'eux autres, un jour ils vont nous défendre.

Lise (50 ans et +) parle aussi de la non-guérison des hommes et de leur découragement relatif à une démobilisation des hommes depuis la défaite vis-à-vis de SM-3. L'association des femmes à la guérison et des hommes à la non-guérison nous amène à regarder d'un nouvel œil le fait que pour plusieurs femmes rencontrées, les femmes seraient plus aptes/prêtes/capables de se mobiliser que les hommes. De façon récurrente, on dit que « la femme est plus forte », ou encore qu'elle est plus patiente ou déterminée. À ce titre, Myriam (35-50 ans) commente : « La femme est plus patiente, plus déterminée. Déterminée à vouloir réussir, ou pas, mais au moins je dis j'avance. Il y a beaucoup d'hommes qui se découragent ». Puis, « Je pense que la femme est plus forte de ce côté-là ». Elle ajoute qu'« il ne faut pas se décourager aussitôt qu'il y a des difficultés ».

La plupart des femmes que j'ai rencontrées voient la surmobilisation des femmes comme une bonne chose, et expliquent qu'il s'agit là d'une reprise de pouvoir des femmes, qu'il était temps que les femmes se lèvent (par déduction, par rapport à un certain pouvoir perdu). Dans cet ordre d'idée, Sarah, explique quel devrait être le rôle des hommes dans la résistance :

C'est d'écouter la femme, celle qui porte la jupe. Elle est en train de mettre sa jupe. Pis c'est elle qui va faire la relève, c'est elle qui donne la vie, c'est elle qui entretient tout alentour d'elle, la nourriture, la spiritualité, l'éducation, tout ça, c'est à nous autres. Pis après l'homme y va être là pis il va aller chercher telle chose, travailler, des affaires comme ça. Moi je suis contente, ça fait longtemps que j'attends ce moment-là.

À l'opposé, certaines femmes voient cette surreprésentation négativement : les mobilisations sont déséquilibrées, les femmes sont en trop grand nombre, voire prennent trop de place : les hommes sont absents des mobilisations et les femmes ont besoin d'eux. Par exemple, selon Monique (35-50 ans), beaucoup de ressources ont été mises entre les mains des femmes, de sorte qu'elles ont beaucoup cheminé. Elles ont repris beaucoup de leur pouvoir, tandis que les hommes ne l'ont pas fait. Elle va même jusqu'à dire que la femme a pris du pouvoir de l'homme. Le même constat est fait par Cindy (35 ans et -), une jeune femme très impliquée dans sa communauté et auprès des femmes. Elle affirme : « Les femmes sont au-devant, elles [ne] donnent pas la place aux hommes. Tout ça est en déséquilibre. Fais que l'homme est perdu, il se sent tout le temps inférieur. » Cindy partage son idéal où il y a une communication étroite entre les hommes et les femmes, où les actions se feraient « ensemble, à 50-50 ». Elle demande aux femmes mobilisées face au Plan Nord : « Pourquoi ton homme n'est pas à côté de toi? » Même son de cloche pour Annabelle (35-50 ans), qui dit qu'elle aurait aimé que son mari soit à ses côtés lors des diverses actions qu'elle a menées. Elle exprime sa déception que les hommes n'aient pas été plus présents. Puis elle dit : « Y'a toujours un équilibre : une femme, un homme. » Selon elle, le mouvement aurait été plus fort de cette manière. Bref, si les perceptions varient d'une femme à l'autre, le désir d'équilibre teinte dans tous les cas les conceptions de la forme que devraient prendre les mobilisations.

Parallèlement, d'autres évoquent des rôles traditionnels pré-conquête pour expliquer l'influence du genre sur l'articulation des mobilisations. En effet, lorsque les femmes sont qualifiées de « gardienne de camp », les hommes sont qualifiés de « pourvoyeurs ». Cependant, les femmes auraient conservé leurs rôles, pas les hommes. Cela expliquerait que les femmes sont si engagées dans la défense du territoire, et pas les hommes. Paul (50 ans et +) parle de la démobilisation des hommes, mais aussi de la perte de leur rôle de pourvoyeur :

Mais c'est comme ça un peu qu'on se pose la question : pourquoi les femmes se prennent en main plus que les hommes? Les femmes sont plus scolarisées que les hommes. C'est un peu comme je t'ai dit ce matin, les hommes ont perdu leur rôle et ont baissé les bras. Les femmes ont quand même gardé une certaine... leur rôle pareil, de femme, d'élever les enfants. C'est plus la femme qui élève les enfants. [...] Ça fait que la femme déjà a toujours son rôle de mère, prendre soin des enfants, pis les éduquer. Le père lui, il a beaucoup perdu. Il a beaucoup perdu de son rôle. On dirait que les hommes ont baissé les bras par la suite. [...] Le pourvoyeur. Le protecteur de la famille. Protecteur, pourvoyeur surtout. Parce que c'est la chasse, c'est la viande, c'est amener du manger tout le temps. Ça fait que ce rôle-là n'était plus là à une certaine époque.

Sylvie (50 ans et +) parle aussi de la perte du rôle de pourvoyeur des hommes pour expliquer leur démobilité, mais lie la transformation des rôles de genre à l'arrivée du travail salarié et du système de conseil de bande :

Avec le nouveau mode de vie qu'on a, si tu remarques là, c'est toujours la femme qui garde les enfants quand il y a une séparation. On est resté, on a gardé notre rôle. Il n'y a pas grand-chose qui a été modifié. On est restée gardienne du camp pareil. [...] Mais ce qui est dommage c'est que les hommes n'ont pas su... c'est peut-être parce que c'est le salaire rémunéré. Le travail rémunéré qui a tout perdu leur rôle de pourvoyeur de sa famille. Le travail rémunéré ça a comme éteint ou aveuglé l'essence même de l'homme au sein de la communauté. [...] Si les hommes pouvaient reprendre leur rôle de pourvoyeurs pour garder la communauté, la survie de la communauté. On ne parle pas de la survie de la famille là. [...] C'est plus maintenant des politiciens. Si leur rôle en tant que pourvoyeur était comme présent, ou que le feu était allumé à l'intérieur d'eux autres, ils se mettraient, ils se tiendraient forts debout devant le gouvernement! Pis à défendre les intérêts de la communauté, pour assurer la survie du groupe.

Ici, la perte du rôle de pourvoyeur n'est pas tant liée au fait de ne plus ramener la nourriture que de ne plus travailler dans l'optique d'assurer la survie de sa communauté, chose qui serait possible seulement si les hommes se tenaient forts devant le gouvernement. Se tenir fort devant le gouvernement renvoie au fait de défendre les intérêts de la communauté, mission à laquelle les politiciens semblent échouer. Par ailleurs, Sylvie émet l'hypothèse du pouvoir acculturant du salariat comme modèle de travail. En effet, elle fait allusion à l'impact de l'introduction du travail salarié sur les hommes, qui les aurait aveuglés. Ceci rejoint tout à fait le propos de Gentelet et ses collègues (2005), qui, dans leur étude des impacts de la sédentarisation sur les Innu-e-s et les Atikamekw, relatent la manière dont la colonisation fut différente pour les hommes et les femmes. Selon eux, alors que les femmes ont perdu une

bonne partie de leurs fonctions sociales, notamment alors que les institutions gouvernementales prennent en charge la sphère de l'éducation des enfants, les hommes ont vu leurs activités de chasse perdre en importance et être moins essentielles à la survie de leur famille. Le travail salarié quant à lui gagne en importance :

De la même manière, les rôles masculins ont également été modifiés, les hommes ayant maintenant une relation au territoire différente. Parmi les hommes interrogés, certains constatent que leurs activités de chasse ne sont plus aussi essentielles puisque leurs familles ne dépendent plus des produits de leurs chasses, mais davantage de leurs salaires. En conséquence, leurs qualités de pourvoyeur ne reposent plus sur leurs qualités de chasseur, mais sur d'autres qui n'ont rien à voir avec la vie qu'ont connu leurs ancêtres. En outre, de chasseurs à plein temps, ils sont devenus des chasseurs occasionnels. Ils ont ainsi été dépossédés de leur environnement de travail puisqu'ils n'ont plus le contrôle de la gestion de leur territoire et de l'espace qui permettait à leur famille de survivre (Gentelet et al 2005 : 37).

En bref, à propos des perceptions des femmes des hommes innus, nous pouvons retenir que le fait d'associer les hommes à l'argent a tout lieu d'être analysé à la lumière des rôles joués par les hommes depuis la sédentarisation progressive des Innu-e-s et le recours au travail salarié pour remplacer l'économie de subsistance basée sur la chasse. L'argent aurait remplacé le gibier et, aux yeux de certaines femmes, aurait corrompu les hommes.

Nous pouvons aussi lier l'idée selon laquelle les hommes ne remplissent pas leurs rôles traditionnels au thème susmentionné de la non-guérison des hommes. En effet, la guérison semble liée à une question d'identité et au fait d'assumer ses « responsabilités » en tant qu'homme innu, ou pourvoyeur, ou défenseur, des Innu-e-s. Ainsi, une guérison des hommes impliquerait une transformation de leurs modes de pensée et modes d'action, ce qui impliquerait, notamment, qu'ils se tiennent « forts devant le gouvernement ». Si le pourvoyeur ramenait autrefois la nourriture, aujourd'hui son rôle reste à définir, mais devrait, selon les femmes, exclure la vente du territoire, la négociation et les décisions ne prenant pas en compte les générations futures.

La question de la réappropriation des rôles traditionnels influe aussi sur les perceptions des femmes des mobilisations. Un événement survenu de manière impromptue lors de mon séjour à Sept-Îles en est un exemple probant : l'annonce du moratoire de cinq ans pour la chasse au caribou au Labrador. Le contraste fut flagrant. Là, ce sont les hommes qui se sont mobilisés et,

de façon intéressante, les conseils de bande. Pour la première fois depuis longtemps on parvint à rassembler tous les conseils de bande innus du Québec autour d'une table commune à Uashat pour discuter du moratoire. Y fut entre autres discutée l'option d'employer la stratégie de la chasse communautaire, une forme de braconnage collectif pour affirmer ses droits ancestraux. Lorsque j'en fis part à Sylvie (50 ans et +), elle dit avoir aussi remarqué la présence des hommes et se réjouit à l'idée que peut-être grâce au caribou (Atik), les hommes innus allaient finalement se lever. De son côté, Solange (50 ans et +) me dit que si les hommes organisaient un front commun pour défendre le caribou, elle serait prête à servir son mari et s'assurer qu'il ait assez de nourriture :

Pis de faire comme nos ancêtres, les femmes, faisaient. Parce que c'était la femme qui servait l'homme, je suis prête à faire ça. Pour sauver le caribou. [...] Faire la nourriture, faire à manger aux hommes qui vont chasser. [...] Dans le bois c'est l'homme. Je m'occupe d'accueillir avec du bon thé chaud. L'accueil c'est important. [...] Je vais y aller certain. Quand je vais voir les hommes, que leurs habits sont tout mouillés, je vais faire le feu, tu t'occupes de ton homme! Pis j'ai dit aux femmes à côté de moi « Tu y vas-tu »? « Oui ». « Tu y vas-tu »? « Oui ». J'ai dit « On va aller servir nos hommes ».

Ces affirmations sont pour le moins surprenantes pour les féministes occidentales. Or, elles doivent être appréhendées dans leur contexte : il s'agit d'une réappropriation de rôles traditionnels dans un contexte de résistance au colonialisme, une forme de reprise de pouvoir des hommes et des femmes par cette résistance. Dans la construction des subjectivités politiques féminines innues, il y a mobilisation de certains rôles et responsabilités donnant prestige et pouvoir aux femmes. C'est une résistance qui à la fois s'oppose au colonisateur et s'affirme comme collectivité ayant une organisation politique et sociale distincte.

Si le discours de la perte du rôle de pourvoyeur et de la non-guérison explique la démobilisation des hommes, le discours de la reprise de pouvoir explique la forte mobilisation des femmes. Or, ces discours sont différents. En effet, le premier demande une plus grande mobilisation des hommes, et tend parfois (mais pas dans tous les cas) à critiquer la forte mobilisation des femmes. Le deuxième mise plutôt sur la perte historique de pouvoir des femmes aux dépens des hommes et voit la mobilisation des femmes comme une reprise de pouvoir nécessaire vis-à-vis des hommes. Nous pouvons rappeler l'argument de Collignon

(2001), selon lequel les hommes auraient davantage souffert de la sédentarisation que les femmes. Si l'on se fie aux témoignages recueillis, les femmes auraient différentes opinions sur le sujet. Le témoignage de Sylvie, par exemple, traduit une perspective similaire à celle de Collignon (les femmes auraient conservé leurs rôles, pas les hommes). Pour celles qui saluent la reprise de pouvoir des femmes, leurs discours sous-tendent plutôt le contraire.

7.4 Le *motherwork* et la mobilisation de modèles sociétaux pré-conquête

Nous rejoignons tout à fait le propos d'Udel (2001) qui expose que les femmes autochtones évoquent des modèles sociétaux pré-conquête égalitaires pour ancrer leur militantisme. Les femmes innues que j'ai rencontrées effectuent de toute évidence ce lien alors qu'elles parlent des rôles de genre dans le territoire, les qualifiant parfois de gardiennes de camp ou de pourvoyeurs. Ces rôles sont tantôt qualifiés d'égalitaires, tantôt sont présentés comme la démonstration du statut de la femme dans la société innue et du pouvoir qui y est rattaché. Udel parle également du *motherwork* comme d'un élément central à la politique de résistance des femmes autochtones, ce qui ressort également du discours des femmes innues que j'ai rencontrées. De façon récurrente, ces dernières affirment leurs rôles de mères et les attributs que cela leur confère : pouvoir, respect, statut élevé et sacré. Une certaine autorité vient avec le fait d'être femme, mère ou « porteuse de vie ». Le *motherwork* sous-tend tantôt les subjectivités politiques s'articulant autour de la gardienne de camp, tantôt celles marquées par l'idéologie panindienne. À travers la mobilisation de ces conceptions et l'affirmation de ces identités, les femmes s'affichent comme actrices ayant un rôle et un pouvoir dans leur société et affirment leur leadership dans leur communauté et dans les débats politiques, en l'occurrence ceux qui touchent l'exploitation des ressources naturelles de Nitassinan.

Aussi, Udel explique que le discours du *motherwork* n'est pas tant lié à une quête de respect ou de reconnaissance des *droits* des femmes autochtones qu'à l'affirmation des femmes de leurs *responsabilités*. Dans le cas des femmes innues, elles parlent moins de leurs droits en tant que femme autochtone que des responsabilités en tant que femme et/ou en tant que mère, soit de leurs devoirs de protection envers la terre assurant un avenir aux générations futures. Enfin, Udel expose la manière dont les femmes autochtones demandent que les hommes se réapproprient leurs rôles traditionnels. Ceci fait écho au fait que certaines femmes rencontrées

souhaiteraient que les hommes reprennent leurs rôles de pourvoyeur et assurent la survie de leur communauté. Ici, le thème de la survie subit un glissement sémantique partiel alors que l'on passe de survie physique à survie culturelle — quoiqu'à plusieurs égards, elle soit physique, considérant les épidémies de suicide et la violence familiale qui sont au cœur des enjeux pris en charge par les femmes et vis-à-vis desquels elles conçoivent le territoire comme un élément de solution indispensable.

Certes, les femmes rencontrées présentent des représentations quelque peu idéalisées de la société traditionnelle innue. Ce qu'Udel nous permet d'exposer, c'est qu'en soi ces discours sont des discours de résistance qui sont liés, d'une part, à une volonté de survie culturelle, d'autre part, à une réaffirmation politique des femmes. En effet, ces discours de résistance s'expriment par rapport à l'histoire d'oppression coloniale qui a systématiquement brimé le pouvoir des femmes, notamment celui lié à leurs capacités de remplir leurs rôles, en particulier ceux liés à la maternité. La prise en charge par le gouvernement de l'éducation des enfants autochtones, marquée par l'avènement des pensionnats, en est la flagrante démonstration. Ces discours affirment la dignité des femmes et leurs contributions aux cultures autochtones, de même que, dans le contexte de résistance, leurs contributions à la lutte.

On peut aussi suggérer que ce type de discours romantique en est un de résistance face à un historique colonial qui méprise le rôle des femmes et est l'expression d'une volonté de s'autodéterminer à partir des valeurs de sa société. Nesper (2004), s'inspirant des Comaroff, rappelle que la flexibilité et le changement sont des caractéristiques fondamentales de la culture, et propose que le fait que les cultures changent ne soit pas symptomatique de leur assimilation, mais bien la preuve de leur résistance. Il reprend à son compte l'étude de la réorganisation culturelle par Nagel et Snipp qui voit «...these strategies as responses to "assaults on, and threats to, group and cultural survival" (1993:221) and analyse cultural change as a mechanism of ethnic persistence » (Nesper 2004: 237). À mon avis, le fait que les femmes parlent d'une continuité entre gardienne de camp, gardienne de communauté et gardienne du territoire est une expression claire de « persistance ethnique ». En effet, ces identités constituent des réponses résistantes qui participent au portrait global de la résistance des femmes innues. Bref, si l'identité de « gardienne de camp » est une nomination

contemporaine, elle permet de se réapproprier certains rôles qui autorisent l'actualisation du type de position recherché par les femmes innues.

Enfin, mes travaux m'amènent à constater que le discours des femmes innues- celui lié à l'identité de gardienne de camp et de pourvoyeur- renvoie spécifiquement au mode de vie semi-nomade des sociétés algonquiennes. En effet, les récits parlent d'une division sexuelle des tâches équitable et flexible, du pouvoir de prise de décision des femmes, des responsabilités liées au fait de garder le campement en période hivernale et du respect et du prestige associés au fait de prendre soin des enfants et des aîné-e-s. Les femmes rencontrées s'approprient certaines connaissances et conceptions qu'elles ont du statut que détenaient les femmes algonquiennes dans le territoire et tendent à les réifier dans l'affirmation de leurs subjectivités politiques. Si elles proposent une image romantique de la position des femmes innues où les identités sont figées, il reste que les écrits ethnographiques tendent à leur donner raison. Il est juste de dire que le pouvoir des femmes innues en société traditionnelle est incomparable à celui qui leur est réservé par le système colonial. Ces identités sont ainsi discours de résistance vis-à-vis d'une privation historique d'un pouvoir notable, privation qui, elle, est bien réelle.

Conclusion

À partir des théorisations de la résistance de Scott (2008) et Ortner (2006) et de l'approche intersectionnelle de Patricia Roux (Dumont 2008), nous avons proposé que les actrices, dans la résistance, mettent en œuvre des projets qui sont au diapason avec le type d'ordre social qui leur paraît souhaitable.

L'analyse des entretiens nous permet de révéler certaines dimensions de cet ordre social à construire. En effet, si les conceptions des femmes sur le fait d'être femme innue varient (gardienne de camp, mère ou prophète), dans tous les cas, elles informent des visions des femmes, d'une part, des relations de genre actuelles au sein de leur communauté, d'autre part des relations de genre qu'elles souhaitent voir se matérialiser, dans leur vie au quotidien et dans la société innue en général. Cet arrangement sociétal vise quelque part à imaginer un autre lien social que celui orchestré par le colonialisme, qui a entre autres cristallisé certains

rapports sociaux de domination basés sur le genre. On n'a pas peur d'attaquer le conseil de bande qui est vu comme exogène, étranger et envers lequel on entretient de la méfiance. Il ne fait pas partie de l'ordre social qui est souhaité, ou, s'il est présent, son pouvoir ou la manière dont il l'affirme devrait être très différent de la situation actuelle.

Par ailleurs, tout au long de ce mémoire, nous avons fourni, peut-être sans y porter attention, des exemples de préfiguration, c'est-à-dire, qu'à travers les actions que les femmes privilégient ou condamnent dans la résistance, elles incarnent déjà ce nouvel arrangement sociétal. Un premier exemple est la préfiguration du lien communautaire. Nous avons vu la manière dont les femmes souhaitaient l'unification des communautés d'Uashat et Mani-Utenam, et la manière dont la résistance constituait une occasion de faciliter cette réconciliation. Un deuxième exemple se situe dans la manière dont des femmes ont vu la résistance comme permettant un retissage intergénérationnel. En effet, certaines m'ont parlé du fait que les jeunes, en se mobilisant, avaient une envie renouvelée de fréquenter le territoire et de connaître les histoires de leurs ancêtres. D'autres m'ont expliqué qu'à travers leurs engagements en tant que femmes, elles avaient pu renouveler leurs relations à leurs ancêtres. Nicole (35-50 ans), par exemple, a fait le parallèle entre la marche *innu ishkuueu* et la remontée des ancêtres dans le territoire et elle avança que, dans les deux cas, ces grandes expéditions visaient à assurer la survie des Innu-e-s.

Un autre exemple concerne le constat que pour plusieurs femmes, leur engagement offre des occasions de guérison, à la fois au niveau individuel et collectif. Dans la défense du territoire, ceci s'est aussi manifestement présenté. En effet, à plusieurs reprises, des femmes rencontrées ont exprimé le fait que leur engagement était lié à une forme de guérison individuelle, laquelle était souvent liée à une forme de reconnexion identitaire. L'engagement amène la guérison parce qu'elle permet de découvrir, redécouvrir ou affirmer son identité. C'est le cas d'Yvette (50 ans et +) qui parla de la manière dont la marche lui permit un processus de guérison individuelle et qui évoqua également une forme de guérison collective. En effet, elle parla de tensions entre certaines femmes et entre les générations et de comment, grâce aux cercles de partage, aux chants traditionnels et au *tehueikan* (tambour), on chercha à régler les problèmes. De son point de vue, si, avant la marche, ces femmes ne se voyaient pas et étaient pour

certaines « dans la violence », aujourd'hui ces mêmes femmes se connaissent, se parlent, se rassemblent souvent dans leurs communautés et sont plus enclines à venir chercher de l'aide lorsqu'elles en ont besoin. La marche *innu ishkuau*, selon Yvette, aurait rassemblé les femmes.

Il apparaît que le discours de la guérison est utilisé, voire instrumentalisé, dans la résistance. Affirmer être en processus de guérison, ou déclarer sa guérison, participe aux divers discours qui permettent aux femmes innues de dire qu'elles se tiennent debout devant le gouvernement. Être guéri permet de résister et de s'affirmer en tant que femme et en tant que peuple : « on a été écrasé, et maintenant on se relève et on arrive ». En tant que peuple, cette guérison s'affiche comme un processus vis-à-vis d'une histoire coloniale où se sont conjugués la sédentarisation forcée, les pensionnats, la dépossession du territoire, la mise en tutelle. Si la guérison peut à première vue être associée à des démarches psychologisantes, reléguant le changement social au niveau individuel, dans les récits des femmes, la guérison n'est qu'un tremplin vers l'affirmation et est synonyme d'engagement envers la collectivité.

Chapitre 8 : Conclusion

Synthèse

Cette recherche nous a amenés à démystifier certaines dimensions des voix politiques des femmes innues dans la défense du territoire. Pour conclure, il convient de faire une synthèse des idées centrales véhiculées dans ce mémoire, dans l'optique de faire un retour sur le texte public présenté par les femmes innues dans le contexte de la résistance face au Plan Nord (Scott 2008).

Le chapitre 5 nous a permis de comprendre la manière dont, pour les femmes innues, le Plan Nord s'insère dans une trame narrative particulière, marquée notamment par IOC, le projet SM-3 et plusieurs projets miniers s'étant déployés à même les territoires de chasse. À travers l'expérience des femmes d'IOC, nous avons vu que l'exploitation minière participe à une logique coloniale qui la dépasse, dans la mesure où la façon dont l'industrialisation minière fut vécue est intrinsèquement liée à un ensemble de bouleversements dont l'exploitation minière est une des facettes. À l'arrivée d'IOC, les Innu-e-s ont accueilli les nouveaux venus et ne se sont pas opposés à l'implantation de la minière au Nitassinan. C'était leur première expérience minière. Les femmes sont cependant plus nombreuses à parler d'expressions de dissidences à l'extérieur du site de la Renard, notamment les nombreuses tentatives de déplacement d'établissements innus. Nous avons aussi fait ressortir que l'expérience minière des femmes fut différente de celle des hommes, tout comme leur expérience de la résistance, et que l'introduction du travail salarié et la nouvelle séparation des sphères publiques et privées expliquent en partie cet état de fait. Ainsi, si des hommes innus se sont mobilisés sur leur milieu de travail, les femmes l'ont fait dans leur communauté.

Nous avons ensuite vu que les plus vieilles références de résistance au développement minier s'articulent comme lutte familiale, souvent à même les territoires de chasse. Puis, à travers l'étude de l'épisode de la lutte contre le projet SM-3, nous avons révélé qu'une culture de résistance qui a trait à la défense du territoire est en émergence et dépasse largement le contexte de l'exploitation minière. Une dimension de cette culture de résistance a trait à l'arrivée de la communauté comme nouvel espace de socialisation côtoyant la famille. Dans la résistance, la communauté est un nouvel arsenal politique, ce qui est notamment lié à la

transformation des stratégies de négociations des instances coloniales que sont les gouvernements, de même qu'aux processus de consultation des entreprises et les mesures d'accommodements qu'elles proposent, telles les ERA. Dans leur engagement vis-à-vis du Plan Nord, les femmes sont grandement influencées par leur expérience minière ou leur expérience d'engagement dans la défense du territoire. Si la famille est, au sein des mobilisations communautaires, un repère social important, la communauté est désormais un repère social de premier plan. Notamment, est très fort le désir d'en finir avec les divisions communautaires dont les causes appartiennent au passé.

Nous avons enfin soulevé l'hypothèse que la vie communautaire a favorisé la formation de solidarités féminines. Qui plus est, nous avons vu qu'à Uashat mak Mani-Utenam en particulier, la mobilisation des femmes semble prendre une force et une signification particulière aujourd'hui, surtout si on la compare à la lutte contre SM-3. Vis-à-vis du Plan Nord, les femmes sont au-devant des mobilisations, ce qui ne fut pas le cas durant SM-3, où elles jouaient un rôle de soutien aux hommes. Ceci donne une explication d'ordre historique au discours omniprésent à Uashat mak Mani-Utenam, soit que si les femmes sont en avant, c'est qu'elles reprennent leur pouvoir.

Dans le chapitre 6, nous nous sommes penchés sur les parcours d'engagement des femmes innues et à leur engagement communautaire, ainsi qu'à la manière dont les modes d'action locale des femmes au sein de leur communauté se transfèrent dans la défense du territoire. Dans un premier temps, nous avons vu que les femmes insèrent leur parcours d'engagement dans le creuset de leur parcours de vie et que c'est là que l'engagement prend tout son sens. Le thème de la guérison est récurrent : pour plusieurs, une rétribution de l'engagement est le bien-être personnel ou la guérison; l'engagement fait office de thérapie. La présence du discours de la guérison peut être attribuable à l'influence grandissante de la spiritualité panindienne. À Uashat mak Mani-Utenam, ce discours est omniprésent, même pour celles et ceux qui ne s'y identifient pas; à Matimekush-Lac John, il est quasi-absent, un signe que son influence y est moindre.

Nous avons ensuite vu que l'engagement s'avère une dimension importante de la vie des femmes rencontrées. Parmi les différentes implications, l'engagement auprès des femmes et

des jeunes y tient une place importante. L'engagement auprès des femmes est souvent intimement lié à une guérison personnelle, ce qui vient confirmer que l'engagement agit comme une forme de thérapie. Ainsi, les femmes s'identifient beaucoup à l'expérience de vie d'autres femmes, ce qui est souvent lié au fait d'avoir vécu de la violence ou de l'abus. Un cas de violence est toujours expliqué par son contexte, une histoire ou des structures qui lui permettent de se matérialiser. La violence est intergénérationnelle, et a un impact non seulement sur les femmes, mais aussi sur toute la famille et la communauté. Conséquemment, les modes d'intervention privilégiés demandent l'implication de toute la communauté. Certaines présentent la problématique comme un déséquilibre de genre et voient que l'éradication de la violence passe par un rétablissement de cet équilibre, ce qui demande l'implication des hommes et des femmes. Ici encore, le thème de la guérison est présent, mais il s'exprime dans sa dimension collective, alors que l'on parle d'une guérison des relations de genre ou encore du lien social familial et communautaire.

L'engagement auprès des jeunes, lui, est marqué par l'enjeu de la crise d'identité. Celle-ci s'affirme par une inquiétude générale pour les jeunes, de l'ennui qu'ils vivent, du fait qu'ils sont perdus et du peu d'enthousiasme qu'ils ont face à leur avenir. Aux yeux des femmes, cela est notamment attribuable au fait qu'ils ne connaissent pas la vie dans le territoire. Le territoire serait nécessaire à la reconnexion identitaire : à ce titre, certaines femmes expliquent que le territoire a été essentiel à leur bien-être ou guérison. Bref, l'engagement auprès des femmes et celui auprès des jeunes sont deux formes d'engagement communautaire. D'une part, ils s'activent tous deux à l'extérieur des sphères politiques formelles, d'autre part, les enjeux qui s'y rattachent ne sont pas confinés à la sphère privée, mais s'activent dans la sphère publique. En effet, tous deux sont posés comme problématique communautaire et sont liés à une volonté de construire une communauté en santé. Nous avons ainsi défendu que l'engagement communautaire des femmes soit une forme de résistance au quotidien, dans la mesure où les femmes ne font pas que dénoncer certaines conditions d'oppression, mais travaillent activement à mettre en place un ordre social différent (Scott 2008).

Nous nous sommes enfin intéressés à la manière dont ces formes d'engagement communautaire se transfèrent dans la défense du territoire. Il ressort que, pour les femmes

innues, la défense du territoire se présente avant tout comme une lutte pour préserver la capacité de transmettre la culture à leurs descendants ou aux générations futures. Tout comme l'engagement communautaire où elle prend ancrage, elle est une lutte visant à assurer la pérennité de la société innue. Les enjeux relatifs aux femmes dans le contexte du Plan Nord, tels que les problèmes qu'elles vivent sur les grands chantiers miniers ou hydroélectriques, ne sont pas quant à eux au cœur des préoccupations des femmes que j'ai rencontrées. En fait, il ressort que ces enjeux s'inscrivent dans une lutte plus large contre le colonialisme et pour la santé de la nation. Enfin, l'importance fondamentale du territoire pour les Innu-e-s fut réitérée avec force. Certes, le rapport à celui-ci a changé; or, ce que les discours résistants traduisent comme message, c'est qu'il est le fondement de l'identité innu, il permet le tissage du lien social, communautaire et intergénérationnel, et est un véhicule fondamental pour la transmission des pratiques culturelles collectives.

Au chapitre 7, nous nous sommes intéressés aux subjectivités politiques des femmes et en avons exposé la diversité. Pour certaines, l'identité d'*innu ishkueu* est centrale, pour d'autres, elle n'est pas importante. Pour celle dont l'identité d'*innu ishkueu* est importante, les raisons, encore une fois, varient. Une partie d'entre elles parlent du statut des femmes innues à l'époque du semi-nomadisme et évoquent le pouvoir et le prestige associés à leurs rôles, devoirs et responsabilités. Si, dans le territoire, les femmes s'assuraient du bon fonctionnement du camp, aujourd'hui, elle s'assure du bien-être de la communauté et du territoire. Une continuité se tisse entre ces différentes identités, qui sont caractérisées par le fait d'assurer la survie de leur génération et des générations à venir. Une autre partie des femmes rencontrées, sans se référer aux rôles joués par les femmes dans le territoire, mobilisent des conceptions liées au fait d'être mère et aux rôles liés à la maternité. Celles-ci sont parfois liées à un discours panindien, tel que le lien les unissant à la terre-mère, pour affirmer une responsabilité de protéger le territoire. D'autres discours, aussi panindiens, s'approprient certaines prophéties où la femme occupe un rôle central, pour donner sens à la forte mobilisation des femmes, vis-à-vis du Plan Nord ou dans le contexte d'*Idle No More*.

Nous avons également analysé la trame narrative dominante selon laquelle les femmes innues reprennent leur pouvoir. L'analyse des données démontre que ce discours est en rapport avec

un pouvoir perdu, lequel serait lié à l'imposition d'un système politique sur leur société qui a, par le passé, entraîné une dévaluation des voix politiques féminines et leur exclusion des décisions politiques qui les concernaient. Il apparaît que certaines femmes se distancient des prises de position des hommes, qui auraient intériorisé certains modes de pensées (vendeur, attaché à l'argent) et modes d'action (la négociation) du colonisateur. Un témoignage critique explicitement la politique formelle innue qui, depuis 35 ans, négocie sans succès avec les deux paliers de gouvernements dans le cadre de la politique de revendications territoriales globales. Nous avons également décelé une volonté de rétablir l'équilibre entre les genres, ce qui peut demander que les femmes reprennent un pouvoir « perdu » et que leurs rôles et contributions dans la société recouvrent leur prestige, ou qu'à l'inverse les hommes guérissent et se réapproprient leurs rôles.

Notre analyse fut que les femmes innues mobilisent souvent des modèles sociétaux pré-conquête égalitaires pour ancrer leur militantisme (Udel 2001). Le *motherwork* est central à la politique de résistance des femmes, et est non seulement lié à ces modèles pré-conquête, mais aussi au discours panindien liant les femmes à la terre-mère. Ces différentes identités — gardienne de camp, mère, prophète, sont toutes des manières pour les femmes de s'afficher comme actrices ayant un rôle et un pouvoir au sein de leur société et d'affirmer leur leadership dans leur communauté et dans la défense du territoire. La même logique s'applique aux hommes, à qui l'on demande qu'ils se réapproprient leurs rôles et qu'ils « se tiennent forts » devant le gouvernement. Si le discours des femmes innues renvoie souvent à des représentations idéalisées du statut des femmes au sein des sociétés algonquiennes, retenons qu'elles sont liées d'une part à une volonté de survie culturelle, d'autre part, à une réaffirmation politique des femmes vis-à-vis d'une histoire coloniale qui a sapé le statut qu'elles avaient dans leur société. Cette réactualisation de rôles genrés leur permet d'incarner, voire préfigurer dans la résistance l'ordre sociétal qui leur paraît souhaitable (Dumont 2008).

Retour sur le texte public

Il y a lieu de souligner la dimension profondément politique du texte public présenté par les femmes innues dans le contexte de la résistance face au Plan Nord, dont l'injonction centrale est qu'il faut protéger le territoire pour les générations futures. En effet, ce discours s'inscrit

dans une lutte contre le colonialisme, colonialisme qui aux yeux des actrices se poursuit avec le Plan Nord. D'une part, il émane de préoccupations quotidiennes bien réelles et de modes d'actions locales bien vivants. En effet, par ce discours, les femmes innues font état de ce qui se passe dans leurs communautés et de ce qu'elles considèrent nécessaire pour le bien-être de leur communauté — en particulier le bien-être des jeunes — qui nécessite le support de culture et d'identité que constitue le territoire. C'est en revanche ce qui permet à la société innue de survivre et de se reproduire par la transmission de la culture et la pérennisation de l'identité innue. D'autre part, il s'inscrit en rupture avec les prises de position issues des sphères politiques formelles, qu'elles considèrent comme ayant fonctionné dans le passé à l'encontre de l'intérêt collectif des Innu-e-s. Cette politique formelle, j'ai pu le constater, est perçue comme étant celle des gouvernements et des conseils de bande, historiquement davantage masculine, et axée sur la négociation d'ententes et de traités. Dans le contexte du Plan Nord, la vision qu'ont les femmes pour les générations futures est une nouvelle perspective politique sur les enjeux de souveraineté, une voix politique distincte qu'il faut considérer au même titre que l'enjeu de la reconnaissance des droits ancestraux.

Dans la couverture médiatique de la marche *innu ishkuéu*, la dimension des préoccupations pour les jeunes et pour les générations futures n'a pas suscité d'intérêt majeur. Cela est peut-être en partie attribuable à la présence d'un discours semblable chez les allochtones. Toutefois, nous pouvons suggérer que le fait de ne pas porter attention à ce discours est symptomatique de la perception entretenue dans l'espace public des femmes innues comme des victimes et de leurs revendications comme relevant de la sphère privée. En effet, si les revendications entourant les générations futures ont été largement délaissées, les risques d'une recrudescence de la violence envers les femmes autochtones avec l'arrivée du Plan Nord, eux, ont suscité nombre de réactions et débats. Ceci m'apparaît en partie attribuable à notre incapacité à nous attarder aux voix politiques féminines autochtones et à leur vision de la souveraineté.

Alors que la table des partenaires du Plan Nord est constituée de conseils de bande faisant office d'instance de représentation de communautés, dans l'espace public, Femmes autochtones du Québec fait d'office de groupe d'intérêts représentant les femmes autochtones. Dans le contexte où les conseils de bande sont encore aujourd'hui majoritairement constitués

d'hommes, il faut s'interroger sur la place réservée aux femmes. Sont-elles destinées à se négocier une place pour défendre leurs intérêts en tant que femmes autochtones ou s'imposent-elles comme des actrices politiques en bonne et due forme pouvant formuler des revendications politiques au nom de leur nation (et dont les enjeux touchant les femmes en sont une facette)? Cette deuxième avenue n'est pas encore à l'ordre du jour dans le contexte politique actuel.

Recommandations

Il est à mon sens urgent de multiplier les recherches sur les perspectives féminines autochtones de l'exploitation minière. Comme nous l'avons déjà souligné, malgré les nombreuses recherches portant sur les peuples autochtones côtoyant la réalité minière, l'anthropologie des mines manque cruellement de données sur le sujet des femmes autochtones et des mines, et lorsque c'est le cas, elle tend à se limiter à parler des impacts miniers sur elles. Il y a lieu de s'intéresser aux savoirs situés de ces femmes, et d'aspirer à une meilleure compréhension de leurs perspectives sur ces sujets. La pertinence de ce projet réside notamment dans le fait que les femmes autochtones sont réputées être très impliquées au sein de leurs communautés (ce que cette recherche est d'ailleurs venue corroborer) et sont donc particulièrement bien placées pour parler de la manière dont est vécue l'implantation de projets miniers à proximité de leurs milieux de vie. Elles ont des perspectives particulières des impacts qu'amènent ces projets à grand déploiement, qui dépassent largement ceux normalement anticipés — augmentation du coût de la vie et inflation, pénurie de logements, augmentation des inégalités sociales, etc. En fait, cette recherche a une conclusion très semblable aux idées de Kafarowski (2004) et Archibald et Crnkovich (1999), qui affirment l'importance de parler des voix politiques des femmes autochtones vis-à-vis des activités industrielles qui se déploient sur le territoire, étant donné les rôles qu'elles jouent et les connaissances qu'elles ont de leurs communautés. Elle partage aussi en tout point l'idée d'Archibald et Crnkovich (1999 : 33), selon laquelle les préoccupations des femmes autochtones vis-à-vis des activités industrielles traduisent des enjeux essentiels à la survie culturelle de leur peuple.

Une deuxième recommandation pour de futures recherches, reliée à la première, concerne spécifiquement l'enjeu des conflits miniers. Comme je l'ai brièvement expliqué en parlant de

Schefferville, l'arrivée de projets miniers, en particulier, les processus de négociations d'ERA, donnent lieu à des conflits intracommunautaires et interfamiliaux importants. Notamment, ces tensions sont catalysées par le fait que si ces ententes compensent toute la communauté, toutes et tous ne sont pas également affectés par ces projets. Certaines familles sont directement touchées par ces projets, alors que d'autres ne le sont pas. Un point d'ancrage des conflits est le rôle doublement contradictoire des conseils de bande qui, d'une part, n'ont pas le mandat de négocier le territoire, d'autre part, minent le leadership traditionnel des chefs des territoires de chasse. À mon avis, un des impacts les plus probants de l'exploitation minière est précisément le conflit communautaire. Le projet d'examiner le conflit en tant qu'impact social est à mon sens tout à fait pertinent, et devrait être au cœur des recherches ultérieures portant sur l'exploitation minière, les Autochtones et les femmes autochtones.

Bibliographie

- Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. (2011). La Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens (projet de loi C-3) entrera en vigueur le 31 janvier 2011. Repéré le 1 juillet 2015 à <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1305220833814/1305304882371>
- _____, (2014). Revendications globales. Repéré le 11 novembre 2014 à <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100030577/1100100030578>
- Ali, S. H. (2009). *Mining, the Environment and Indigenous Development Conflicts*. Tucson : The University of Arizona Press.
- Anderson, E. (2009). *La trahison de la foi*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Anderson, K. (2000). *A Recognition of being. Reconstructing Native Womanhood*. Toronto : Sumach Press.
- Archibald, L., & Crnkovich, M. (1999). *If Gender Mattered: A Case Study of Inuit Women, Land Claims and the Voisey's Bay Nickel Project*. Ottawa : Status of Women Canada.
- Arnaud, A. (2012, 2 mai). Plan Nord- Où sont les femmes autochtones?, *Le Devoir*. Repéré le 11 novembre 2014 à <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/348959/ou-sont-les-femmes-autochtones>
- Asselin, H., & Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les peuples autochtones. *Éthique publique*, 14(1), 2-9.
- Assemblée nationale du Québec. (2003, 12 février). Journal des débats de la Commission des Institutions. 36e législature, 2e session. Consultation générale sur le document intitulé Entente de principe d'ordre général entre les premières nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada. Repéré le 1 août 2015 à <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-36-2/journal-debats/CI-030212.html>
- Ballard, C., & Banks, G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32, 287-313.
- Bariteau, C. (1985). Crise et stratégies locales : Plessiville, St-Georges, Thetford Mines. *Anthropologie et Sociétés*, 9(2), 57-84.
- Barker, J. (2008). Gender, Sovereignty, Rights: Native Women's Activism against Social Inequality and Violence in Canada. *American Quartely*, 60(2), 259-266.

- Barron, J. (2000). In the name of solidarity: The politics of representation and articulation in support of the Labrador Innu. *Capitalism Nature Socialism*, 11(3), 87-112.
- Bear Nicholas, A. (1994). Colonialism and the Struggle for Liberation: The Experience of Maliseet Women. *University of New Brunswick Law Journal*, 43, 223-239.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 1(225), 70-88.
- Biolsi, T., & Zimmerman, L. J. (1997). *Indians & Anthropologists. Vine Deloria Jr. and the critique of anthropology*. United States of America: The University of Arizona Press.
- Bohaker, H., & Iacovetta, F. (2009). Making Aboriginal People 'Immigrants Too': A Comparison of Citizenship Programs for Newcomers and Indigenous Peoples in Postwar Canada, 1940s-1960s. *The Canadian Historical Review*, 90(3), 427-461.
- Boudreau, F. (2000). Identité, politique et spiritualité. Entretiens avec quelques leaders ojibwas du nord du lac Huron. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXX (1), 71-85.
- Bousquet, M.-P. (2002). « *Quand nous vivions dans le bois* ». *Le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*. (Thèse de doctorat, Université Laval, Québec).
- _____, (2005a). La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut. Dans S. Lefebvre (dir.), *La religion dans la sphère publique* (p. 171-196). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- _____, (2005 b). La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. *Drogues, santé et société*, 4(1), 129-173.
- _____, (2009). Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec. *Criminologie*, 42(2), 53-82.
- Boutet, J.-S. (2010). Développement ferrifère et mondes autochtones au Québec subarctique, 1954-1983. *Recherches amérindiennes au Québec*, XL (3), 35-52.
- Brookshire, D., & Kaza, N. (2013). Planning for seven generations: Energy planning of American Indian Tribes. *Energy Policy*, 62, 1506-1514.
- Byrne, N., & Fouillard, C. (2000). *It's like the legend. Innu Women's Voice*. Toronto : Women's Press.
- Capitaine, B. (2013). « C'est notre médicament l'environnement! » Individuation et support territorial en contexte autochtone. *HistoireEngagee.ca*, 1-8. Repéré à <http://histoireengagee.ca/wp-content/uploads/2013/09/CAPITAINE-Brieg.-Cest-notre-m%C3%A9dicament...1.pdf>

- Castellano, M. B. (2009). Heart of the Nations: Women's Contribution to Community Healing. Dans G. G. Valaskakis, M. Dion Stout & E. Guimond (dir.), *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture* (p. 203-236). Winnipeg : University of Manitoba.
- Chalifoux, E. (2011). Présentation : le Plan Nord et les Autochtones. *Recherches amérindiennes au Québec*, 41(1), 33-36.
- Champion Minerals inc. (2012, 2 avril). Champion Minerals conclut un protocole d'entente exclusif avec la nation Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam pour le développement potentiel d'un réseau de transport ferroviaire multi-usagers. Repéré le 1 août 2015 à <http://www.marketwired.com/press-release/champion-minerals-conclut-un-protocole-dentente-exclusif-avec-la-nation-innu-takuaikan-tsx-chm-1638938.htm>
- Chaplier, M. (2006). Le conflit à la baie James : Pour une anthropologie de la nature dans un contexte dynamique. *Civilisations*, 55(1-2), 103-115.
- Charest, P. (1986). La militarisation des territoires montagnais. *Anthropologie et sociétés*, 10(1), 255-260.
- _____, (1992). La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Atikamekw et des Montagnais. *Anthropologie et Sociétés*, 16(3), 55-76.
- _____, (1999). Les Innus et la phase II de l'aménagement hydro-électrique de la rivière Churchill au Labrador. *Recherches amérindiennes au Québec*, 29(2), 88-95.
- _____, (2001a). The Land Claims Negotiations of the Montagnais, or Innu, of the Province of Quebec and the Management of Natural Ressources. Dans C. H. Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* (p.255-276). Vancouver : UBC Press.
- _____, (2001 b). L'industrialisation du Nord. Dans G. Duhaime (dir.), *Le Nord. Habitants et mutations* (p. 155-172). Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- _____, (2003). Qui a peur des Innus?. Réflexions sur les débats au sujet du projet de l'entente de principe entre les Innus de Mashteuiatsh, Essipit, Betsiamites et Nutashkuan et les gouvernements du Québec et du Canada. *Anthropologie et Sociétés*, 27(2), 185-206.
- _____, (2008). More Dams for Nitassinan: New Business Partnerships between Hydro-Quebec and Innu Communities. Dans T. Martin & S. M. Hoffman (dir.), *Power Struggle. Hydro Development and First Nations in Manitoba and Quebec* (p. 255-280). Winnipeg : University of Manitoba Press.

- Chevrier, D. (1996). Le partage du littoral : 2000 à 350 ans avant aujourd'hui. Dans P. Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture. Les Presses de l'Université Laval.
- Chiron de la Casinière, A. (2003). Développement durable et choc culturel chez les Innus à Pakuashipi. La relation anthropologique d'une observation participative. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 227(déc.2003), 331-357.
- Cholette, A. (2000). *Le fer du Nouveau-Québec et la saga de la sidérurgie : la faillite d'un rêve : Dossier historique*. Sainte-Foy : Presse de l'Université Laval.
- Clark, B. (2002). The Indigenous Environmental Movement in the United States: Transcending Borders in Struggles against Mining, Manufacturing, and the Capitalist State. *Organization Environment*, 15(4), 410-442.
- Collignon, B. (2001). Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit. *Annales de Géographie*, 110(620), 383-404.
- Conseil de la Première Nation des Innus de Matimekush-Lac-John. Histoire et situation de Matimekush-Lac-John. Repéré le 1er juillet 2015 à http://www.matimekush.com/page.php?rubrique=co_matimekushlacjohn
- Conseil du statut de la femme (2012). *Les femmes et le Plan Nord : pour un développement nordique égalitaire*. Repéré le 25 août 2015 à <https://www.csf.gouv.qc.ca/wp-content/uploads/avis-les-femmes-et-le-plan-nord-pour-un-developpement-nordique-egalitaire.pdf>
- Conseil tribal Mamuitun mak Nutaquan- Négociation. (2012). Chronologie des événements ayant mené à la signature de l'entente de principe d'ordre général. Repéré le 27 août 2012 à <http://www.mamuitun.com/signature-chronologie.asp>
- Conseil tribal Mamuitun mak Nutashkuan. (2010, 7 octobre). Approche commune : Les Innus suspendent la négociation. Repéré le 27 août 2012 à <http://www.newswire.ca/fr/story/635117/approche-commune-les-innus-suspendent-lanegociation>
- Consolidated Thompson Iron Mines ltee. (2008, 26 mai). Consolidated Thompson et les Uashaunnuat concluent une entente sur les répercussions et les avantages relativement au projet de mine de fer du Lac Bloom. Repéré le 1 août 2015 à <http://www.marketwired.com/press-release/Consolidated-Thompson-et-les-Uashaunnuat-concluent-une-entente-sur-les-repercussions-860890.htm>
- Cour d'appel du Québec. (1998, 29 avril). Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-utenam c. Mckenzie, 1 998 128 (QC CA). Repéré le 1 août 2015 à

<http://jurisprudence.canada.globe24h.com/0/0/quebec/cour-d-appel/1998/04/29/innu-takuaikan-uashat-mak-mani-utenam-c-mckenzie-1998-12809-qc-ca.shtml>

- Crenshaw, K. (2005). Cartographies des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes. *Cahiers du genre*, 2005/2(39), 51-82.
- DeMallie, R. J. (1987). Lakota Belief and Ritual in the Nineteenth Century. Dans R. J. DeMallie & D. R. Parks (dir.), *Sioux Indian Religion : Tradition and Innovation* (p. 25-43). Norman : University of Oklahoma Press.
- Desaulniers Turgeon, Sébastien. (2010). *Entre politique et thérapeutique : usage du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/4779>
- Desmarais, D., Fortier, I., & Rhéaume, J. (2012). *Transformations de la modernité et pratiques (auto) biographiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*. Paris : PUF.
- Dua, E., & Robertson, A. (1999). *Scratching the Surface. Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Toronto : Women's Press.
- Dumont, M. (2008). Regards sur les paradigmes féministes en recherche. *Recherches féministes*, 21(1), 113-130.
- Duneza, X. (2009). Trajectoires militantes et rapports sociaux de sexe. Dans O. Fillieule & P. Roux (dir.), *Le sexe du militantisme* (p. 243-260). Paris : Presses de Sciences Po.
- Dupont, N. (2011, 3 août). Les Innus dénoncent l'attitude de Cap-Ex Venture, *Le Nord-Est*. Repéré le 15 août 2015 à http://www.innu-essipit.com/fichiers/1074/MINES_4%20aout%202011.pdf
- Dupuis, J.-P. (1993a). Le développement minier de l'Abitibi : Les projets des colons. *Recherches sociographiques*, XXXIV (233-260).
- Dupuis, R. (1991). *La question indienne au Canada*. Québec : Boréal.
- _____, (1993 b). Historique des négociations sur les revendications territoriales du Conseil des Attikamekw et des Montagnais. *Recherches amérindiennes au Québec*, 23(1), 35-48.
- Ezzo, D. A. (1988). Female Status in the Northeast. Dans W. Cowan (dir.), *Papers of the Nineteenth Algonquian Conference* (p. 49-62). Ottawa, Carleton University.

- Falk More, S. (1973). Law and Social Change : the Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law and Society Review*, 7(4), 719-746.
- Femmes autochtones du Québec. (2014, 6 mai). Revendication d'une enquête nationale pour les 1186 cas reportés de femmes autochtones disparues ou assassinées. Repéré le 1 août 2015 à http://www.faq-qnw.org/sites/default/files/press/pdf/communiquer-pressrelease_mmiw_fada_april2014_pdf.pdf
- Fillieule, O. (2001). Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel. *Revue française de science politique*, 51(2001/1), 199-215.
- Fillieule, O., & Pudal, B. (2010). Sociologie du militantisme. Problématisations et déplacement des méthodes d'enquête. Dans É. Agrikoliansky, I. Sommier & O. Fillieule (dir.), *Penser les mouvements sociaux* (p. 163-184). Paris : La découverte.
- Fontaine, H. (2011, 12 mars). Adriana projette la plus grosse mine de l'histoire du pays, *La Presse*. Repéré le 15 août 2015 à <http://affaires.lapresse.ca/economie/energie-et-ressources/201103/11/01-4378527-adriana-projette-la-plus-grosse-mine-de-lhistoire-du-pays.php>
- Garcia, M.-C. (2012). Des féminismes aux prises avec l'« intersectionnalité » : le mouvement Ni Putes Ni Soumises et le Collectif féministe du Mouvement des indigènes de la République. *Recherches féministes*, 25(1), 111-126.
- Gaudreau, G. (1999). Les causes d'une participation à la grève : gréviste et non-grévistes de la Noranda Mines Ltd, juin 1934. *Labour/Le Travail*, 44(Fall, 1999), 47-70.
- _____. (2003). *L'Histoire des mineurs du Nord ontarien et québécois*. Sillery (Québec) : Septentrion.
- Gedick, A. (2001). *Resource Rebels, Native Challenges to Mining and Oil Corporations*. Canada : South End Press.
- Gélinas, C. (2007). *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral 1867-1960*. Québec : Septentrion.
- Gendron, Guy. (2013). Schefferville, l'exil en héritage [Reportage], Dans D. Roberge [Réalisateur], *Tout le monde en parlait*. Montréal, Québec : Ici Radio-Canada.
- Gentelet, K., Bissonnette, A., & Rocher, G. (2005). *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal : Les Éditions Thémis.
- Gianettoni, L., & Roux, P. (2010). Interconnecting Race and Gender Relations: Racism, Sexism and the Attribution of Sexism to the Racialized Other. *Sex Roles*, 62(5), 374-386.

- Gibson, G., & Klinck, J. (2001). Canada's Resilient North: The Impact of Mining on Aboriginal Communities. *Pimitisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 3(1), 116-139.
- Gougeon, J.-G. (2012, 3 février). Les Innus concluent des ententes avec trois minières, *Le Nord-Est*. Repéré le 9 août 2015 à http://www.innu-essipit.com/fichiers/1278/ENTENTE_6%20fevrier%202012.pdf
- Gouvernement du Québec (2011). *Plan Nord : Faire le nord ensemble, Le chantier d'une génération*. Québec : Gouvernement du Québec.
- Government of Newfoundland and Labrador. (2014). Labrador and Aboriginal Affairs Office. Repéré le 9 août 2015 à http://www.laa.gov.nl.ca/laa/land_claims/index.html
- Grande, S. (2003). Whitestream Feminism and the Colonialist Project: A Review of Contemporary Feminist Pedagogy and Praxis. *Educational Theory*, 53(3), 329-346.
- Grégoire, P. (1976). *Étude sur les travailleurs montagnais de Schefferville*. s.l : Conseil consultatif des recherches amérindiennes.
- Grossman, Z. (2001). "Let's Not Create Evilness for This River": Interethnic Environmental Alliances of Native Americans and Rural Whites in Northern Wisconsin. Dans J. M. Bystydzienski & S. P. Schacht (dir.), *Forging Radical Alliances across Difference. Coalition Politics for the New Millennium* (p. 146-160). Maryland : Rowman & Littlefields Publishers.
- Guillaume, J.-F., & Quéniard, A. (2004). Engagement social et politique dans le parcours de vie. *Lien social et politique*, (51), 5-14.
- Guyon, S. (2009). Militer dans le mouvement amérindien en guyane française. Dans O. Fillieule & P. Roux (dir.), *Le sexe du militantisme* (p. 277-297). Paris : Presses de Sciences Po.
- Hall, R. (2013). Diamond Mining in Canada's Northwst Territories: A Colonial Continuity. *Antipode*, 45(2), 376-393.
- Harvey, D. (2005). *A brief History of Neoliberalism*. Oxford : Oxford University Press.
- Helwig, M. (1993). Low-Level Flight Testing. Innu Women Fight Back. *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme*, 13(3), 52-53.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge.

- Hill Collins, P. (1991). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York : Routledge.
- Hoare, G. (2013). *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris : Découverte.
- hooks, b. (1990). *YEARNING: race, gender and cultural politics*. Toronto : Between the Lines edition.
- _____, (2000). *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge, MA : South End Press.
- Hornborg, A. (1994). Environmentalism, Ethnicity and Sacred Places: Reflections on Modernity, Discourse and Power. *La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 31(3), 245-267.
- Huhndorf, S. M., & Suzack, C. (2010). Indigenous Feminism. Theorizing the Issues. Dans S. M. Huhndorf, C. Suzack, J. Perreault & J. Barman (dir.), *Indigenous Women and Feminism. Politics, Activism, Culture* (p. 1-13). Vancouver : UBC Press.
- Hyatt, S. B., & Lyon-Callo, V. (2003). Introduction : Anthropology and Political engagement. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic*, 32(2), 133-146.
- Hydro-Québec (2009). Plan stratégique 2009-2013. . Repéré le 25 août 2015 à http://www.hydroquebec.com/publications/fr/plan_strategique/pdf/plan-strategique-2009-2013.pdf
- Hydro-Québec. (2010). Centrales hydroélectriques. Repéré le 11 novembre 2014 à <http://www.hydroquebec.com/production/centrale-hydroelectrique.html>
- Ici Radio-Canada. (2014, 10 avril). Les Innus acceptent l'entente avec Hydro-Québec, *Ici Radio-Canada*. Repéré le 15 août 2015 à <http://ici.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2014/04/10/013-referendum-innus-hydroquebec.shtml>
- Innu Takuaihan Uashat mak Mani-Utenam. (2011, 18 octobre). L'extinction par le Canada des droits innus au Labrador. Repéré le 28 août 2012 à <http://www.newswire.ca/fr/story/880803/l-extinction-par-le-canada-des-droits-innus-au-labrador>
- Ionita, I. (2010). L'empathie et les générations futures : une leçon iroquoise. *Finance & Bien Commun*, 2(37-38), 143-157.
- Jamieson, K. (1978). *La femme indienne devant la loi : une citoyenne mineure*. Ottawa : Conseil consultatif de la situation de la femme.

- Janovicek, N. (2003). "Assisting Our Own": Urban Migration, Self-Governance, and Native Women's Organizing in Thunder Bay, Ontario, 1972-1989. *American Indian Quarterly*, 27(3/4), 548-565.
- Journaux, A., & Taillefer, F. (1957). Les mines de fer de Schefferville. *Cahiers de géographie du Québec*, 2(3), 37-61.
- Journet, P. (2011, 24 janvier). Entente entre les Innus et Hydro-Québec, *La Presse*. Repéré le 10 août 2012 à <http://www.lapresse.ca/actualites/quebec-canada/politique-quebecoise/201101/24/01-4363283-entente-entre-les-innus-et-hydro-quebec.php>
- Justice for Missing and Murdered Indigenous Women. Basic Facts. Repéré le 15 juillet 2014 à <http://www.missingjustice.ca/>
- Kafarowski, J. (2004). Contaminants in the Circumpolar North: The Nexus between Indigenous Reproductive Health, Gender and Environmental Justice. *Pimitisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*, 2(2), 39-52.
- Kapesh, A. A. (1976). *Je suis une maudite sauvagesse*. Ottawa : Éditions Léméac.
- Knotsch, C., Siebenmorgen, P., & Bradshaw, B. (2010). Les « Ententes sur les répercussions et les avantages » : des occasions ratées? *Recherches amérindiennes au Québec*, XL (3), 59-68.
- L'Alliance stratégique innue. (2011, 9 mai). Plan Nord : « inacceptable » pour les Innus de l'Alliance. Repéré le 30 octobre 2014 à <http://www.marketwired.com/press-release/plan-nord-inacceptable-pour-les-innus-de-lalliance-1511889.htm>
- La Presse canadienne. (2014, 16 mai). Les meurtres et disparitions frappent beaucoup plus les femmes autochtones, *Le Devoir*. Repéré le 11 novembre 2014 à <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/408527/les-meurtres-et-disparitions-frappent-beaucoup-plus-les-femmes-autochtones>
- La rédaction. (2012, 14 mai). De Maliotenam à Montréal, des femmes marchent pour s'opposer au Plan Nord, *Le Mouton Noir*. Repéré le 10 août 2012 à <http://www.moutonnoir.com/2012/05/de-maliotenam-a-montreal-des-femmes-marchent-pour-sopposer-au-plan-nord/>
- Labrador Iron Mines Holdings Limited. (2015). Partnering with Local Communities. Repéré le 1 juillet 2015 à http://www.labradorironmines.ca/our_commitment_community.php
- Lacasse, J.-P. (2004). *Les Innus et le territoire. Innu Tipenitamun*. Sillery : Septentrion.
- LaDuke, W. (1990). Innu Women and Nation: The Occupation of Nitassinan. *Off Our Backs*, 20(10), 10 et 18.

- ____, (1999). *All our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, Mass: South End Press.
- Laforce, M., Lapointe, U., & Lebuis, V. (2009). Mining sector regulation in Quebec and Canada: Is a redefinition of asymmetrical Relations Possible? *Studies in Political Economy*, 84, 47-78.
- Lamarre, N., & Baril, L. (1970). L'adaptation des Nord-Côtiers à Labrador City. *Recherches sociographiques*, 11(1-2), 167-175.
- Lavallée, J.-L. (2012, 1er mars). Chantier de la Romaine. Des Innus prévoient bloquer la route 138, *Canoé*. Repéré le 10 août 2012 à <http://fr.canoe.ca/infos/quebeccanada/archives/2012/03/20120301-045224.html>
- Lawrence, B. (2008). Regulating Native Identity by Gender. Dans S.-m. Kwok & M. A. Wallis (dir.), *Daily Struggles : The Deepening Racialization and Feminization of Poverty in Canada* (p. 59-78): Canadian Scholars' Press.
- Lawrence, B., & Anderson, K. (2005). Introduction to « Indigenous Women: The State of Our Nations ». *Atlantis*, 29(2), 1-10.
- Lawrence, B., & Dua, E. (2005). Decolonizing antiracism. *Social Justice*, 32(4), 120-143.
- Leacock, E. (1978). Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, 19(2), 247-275.
- Leblanc, R. J. (2012). Blocus 138. La résistance innue [Vidéo en ligne]. *Le Wapikoni mobile*. Repéré le 10 août 2015 à <http://www.wapikoni.ca/films/blocus-138-la-resistance-innue>
- Lévesque, C. (1990). D'ombre et de lumière : l'Association des femmes autochtones du Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 3(2), 71-83.
- ____, (1993). *L'Association des femmes autochtones du Québec. Document d'information préparé par Carole Lévesque pour la Commission Royale sur les Peuples Autochtones*. Montréal : Institut national de la recherche scientifique.
- Lévesque, F. (2012, 29 mai). Exploration : ITUM s'entend avec Cap-Ex Ventures, *Le Nord-Côtier*. Repéré le 15 août 2015 à <http://lenord-cotier.com/index.php/2012/05/29/exploration-itum-sentend-avec-cap-ex-ventures/>
- Loiselle-Boudreau, J. (2009). L'obligation de consulter les peuples autochtones : le cas du projet de mine de niobium à Oka. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 137-146.

- Looking Horse, A. (1987). The Sacred Pipe in Modern Life. Dans R. J. DeMallie & D. R. Parks (dir.), *Sioux Indian Religion : Tradition and Innovation* (p. 67-73) : University of Oklahoma Press.
- Mackenzie, A. F. D., & Dalby, S. (2003). Moving Mountains: Community and Resistance in the Isle of Harris, Scotland, and Cape Breton, Canada. *Antipode*, 35(2), 309-333.
- Mailhot, J. (1983). La glorification du mâle dans le vocabulaire cri et montagnais. *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII (4), 291-297.
- _____, (1993). *Au pays des Innus. Les gens de Sheshashit*. Montréal : Recherches Amérindiennes au Québec.
- _____, (1996). La marginalisation des montagnais. Dans P. Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord* (p. 321-357). Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Mailloux, C. (2004). *La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues*. (Thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal).
- Martin, T. (2009). Le territoire, « matrice » de culture. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXIX (1-2), 61-70.
- _____, (2010). Le Plan Nord : simple projet de relance économique ou nouvelle vision du développement? Dans Institut du Nouveau Monde (dir.), *L'état du Québec 2010. Tout ce qu'il faut savoir sur le Québec d'aujourd'hui* (p. 419-425). Montréal : Boréal.
- _____, (2012a). Le modèle québécois à l'épreuve du Plan Nord. Dans Institut du nouveau monde (dir.), *L'état du Québec 2012 : Le Québec en panne de leadership?* (p. 400-413). Montréal : Boréal.
- _____, (2012 b). Plan Nord- La fin de « l'évolution tranquille », *Le Devoir*. à <http://www.ledevoir.com/environnement/actualites-sur-l-environnement/348878/plan-nord-la-fin-de-l-evolution-tranquille>
- Masmoudi, S. (2009). Le projet de loi C-3 ou le mythe d'une loi non discriminatrice. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(3), 110-113.
- Maxey, I. (1999). Beyond boundaries? Activism, academia, reflexivity and research. *Area*, 31(3), 199-208.
- McKenzie, G., & Vincent, T. (2010). La « guerre du saumon » des années 1970-1980 : entrevue avec Pierre Lepage. *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(1-2), 103-111.

- Meney, F. (2013, 7 janvier). *Idle No More*, portrait et revendications, *Ici Radio-Canada*. Repéré le 15 juillet 2015 à <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2013/01/07/002-idle-no-more.shtml>
- Michaud, A., Mailhot, J., & Racine, L. (1964). Un mythe Montagnais. L'Homme-Caribou (Atik Napeo). *Lettres et écritures*, 2(2), 19-26.
- Mihesuah, D. A. (2003). *Indigenous American Women. Decolonization, Empowerment, Activism*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- Mohanty, C. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30(1), 61-88.
- Montminy, L., Brassard, R., Jaccoud, M., Harper, E., & Bousquet, M.-P. (2010). Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 53-66.
- Morissette, D., & Rouleau, M. (1982). *Vitalités et regroupements chez les femmes autochtones du Québec*. Montréal : Direction régionale du Québec du Secrétariat d'État.
- Morissonneau, C., & Asselin, M. (1980). La colonisation au Québec : une décolonisation manquée. *Cahiers de géographie du Québec*, 24(61), 145-155.
- Nepton Hotte, C. (2012, 17 avril). La marche des femmes innues pour dénoncer le Plan Nord [Document audio]. Radio-Canada International. Repéré le 10 août 2012 à http://www.rcinet.ca/francais/archives/chronique/tam-tam--les-plus--de-rci/16-20_2012-04-17-la-marche-des-femmes-innues-pour-denoncer-le-plan-nord/
- Nesper, L. (2004). Conflict in the Revitalization of Lac du Flambeau. Dans M. E. Harkin (dir.), *Reassessing Revitalization Movements* (p. 225-246). Lincoln : University of Nebraska Press.
- _____, (2011). Law and Ojibwe Indian "Traditional Cultural Property" in the Organized Resistance to the Crandon Mine in Wisconsin. *Law and Social Inquiry*, 36(1), 151-169.
- New Millenium Iron Corp. (2015). Premières Nations. Repéré le 1 juillet 2015 à <http://www.nmliron.com/environnement-communaute/premieres-nations>
- Ordre national du Québec. (2015). Daniel Vachon (1926-1998). Repéré le 1er juillet 2015 à <http://www.ordre-national.gouv.qc.ca/membres/membre.asp?id=333>
- Ortner, S. (2006). *Anthropology and Social Theory*. Durham : Duke University Press.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales (2e ed.)*. Paris : Armand Colin.

- Panasuk, A. (2010). Du structuralisme à la parole citoyenne. *Recherches amérindiennes au Québec*, 40(1-2), 25-28.
- Paquette, P. (1984). Industries et politiques minières au Québec, une analyse économique 1896-1975. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 37(4), 573-602.
- _____, (2000). *Les mines du Québec 1867-1975. Une évaluation critique d'un mode historique d'industrialisation nationale*. Saint-Laurent (Québec) : Les Éditions Carte blanche.
- Penashue, E. (1999). « I really believe in the land and I care about my people ». Dans P. Kulchyski, D. McCaskill & D. Newhouse (dir.), *In the Words of Elders : Aboriginal Cultures in Transition* (p. 199-216). Toronto : University of Toronto Press.
- _____, (2014). Elizabeth "Tshaukuesh" Penashue. Innu Elder and Activist. Repéré le 3 juillet 2014 à <http://elizabethpenashue.blogspot.ca/>
- Preston, J. (2013). Neoliberal settler colonialism, Canada and the tar sands. *Race and Class*, 55(2), 42-59.
- Prindeville, D.-M., & Bretting, J. G. (1998). Indigenous Women Activists and Political Participation. *Women & Politics*, 19(1), 39-58.
- Ramirez, R. K. (2007). Race, Tribal Nation, and Gender : A Native Feminist Approach to Belonging. *Meridians : feminism, race, transnationalism*, 7(2), 22-40.
- Regroupement de solidarité avec les Autochtones. Les Bulletins (avril 1991 à septembre 2000). Repéré le 25 août 2015 à <http://solidarite-avec-les-autochtones.org/sites/solidarite-avec-les-autochtones.org/files/tout%20les%20bulletins%20franco%20r%C3%A9solution%20normal.pdf>
- Regroupement Petapan. (2011, 29 juin). Entente de principe d'ordre général (« Approche Commune »)- Les chefs innus tentent un ultime effort. Repéré le 27 août 2012 à <http://www.newswire.ca/fr/story/813105/entente-de-principe-dordre-general-approche-commune-les-chefs-innus-tendent-un-ultime-effort>
- Roark-Calnek. (1993). Un mariage dans les bois : continuité et changement dans le mariage algonquin. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (2-3), 87-108.
- Robyn, L. M. (1998). *Resource Colonialism and Native Resistance: the Mining War in Wisconsin*. (Thèse de doctorat, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan). Accessible par Sociological Abstract.
- Rodon, T. (2012). Les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam et la pêche au saumon de la Moisie : de la confrontation à la cogestion. Dans P. Charest, C. Girard & T. Rodon (dir.), *Les*

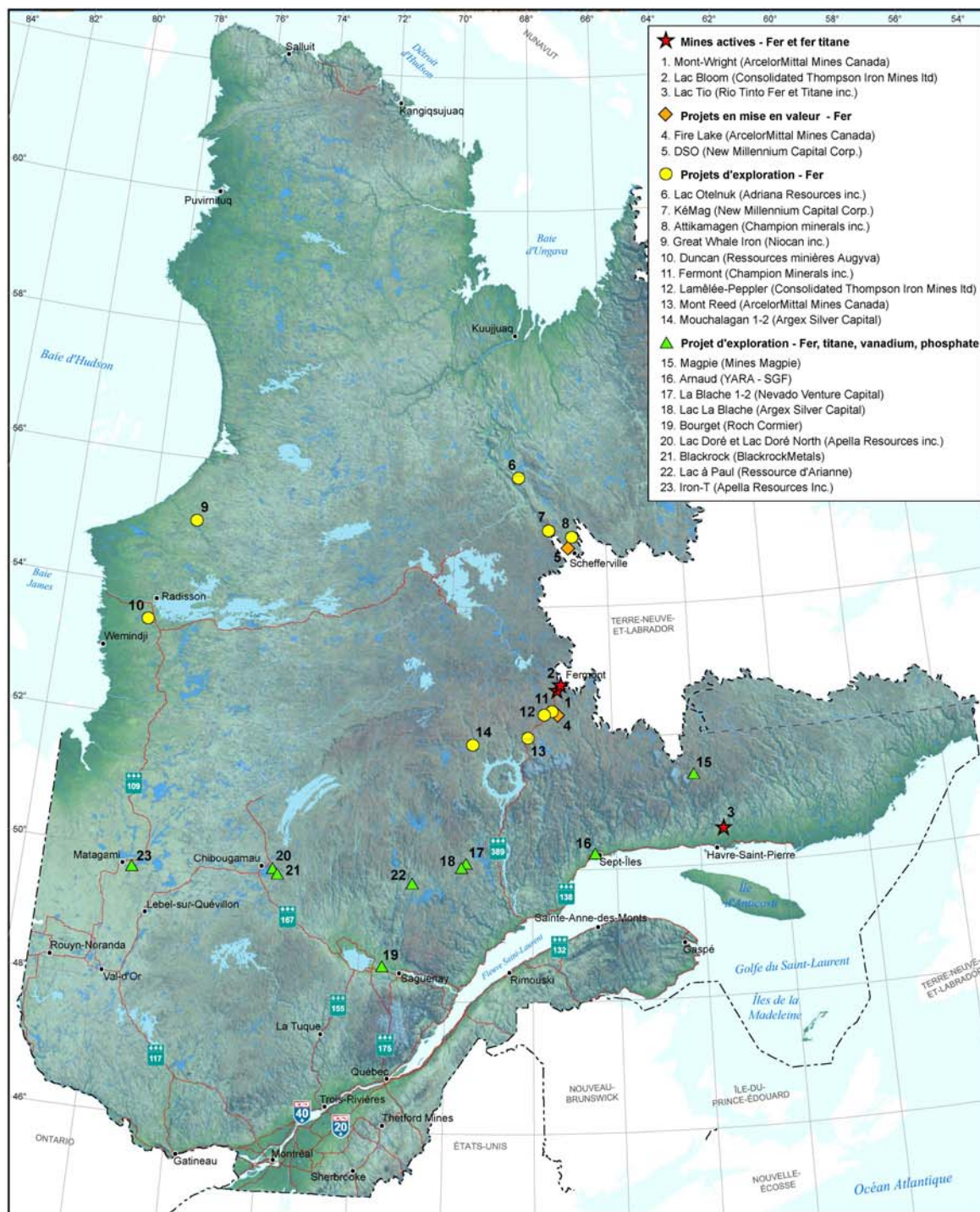
pêches des premières nations dans l'est du Québec : Innus, Malécites et Micmacs (p. 113-132). Québec : Presses de l'Université Laval.

- Rojas, M. (2009). *Women of Colour and Feminism*. Berkeley, California : Seal Press.
- Rousseau, S. (2009). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie : pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux. *Sociologie et sociétés*, 41(2), 135-160.
- Saint-Arnaud, M. (2009). *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone : le cas des Anicinapek de Kitcisakik (Québec)*. (Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, Montréal). Repéré le 15 août à <http://www.archipel.uqam.ca/2038/1/D1783.pdf>
- Saint-Hilaire, M. (2003). La proposition d'entente de principe avec les Innus : vers une nouvelle génération de traités? *Les cahiers de droit*, 44(3), 395-426.
- Samson, C. (1999). The dispossession of the Innu and the colonial magic of Canadian Liberalism. *Citizenship Studies*, 3(5-25).
- Savard, S. (2009). Les communautés autochtones du Québec et le développement hydroélectrique : un rapport de force avec l'État, de 1944 à aujourd'hui. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 47-60.
- Scott, J. C. (2008). *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Secrétariat aux affaires autochtones du Québec. (2010). Les Innus. Repéré le 11 novembre 2014 à <http://www.versuntraite.gouv.qc.ca/accueil.htm#>
- _____, (2014). Revendications et demandes. Repéré le 11 novembre 2014 à http://www.saa.gouv.qc.ca/relations_autochtones/revendications_demandes/revendications_demandes.htm
- Smith, A. (2005). Native American Feminism, Sovereignty, and Social Change. *Feminist Studies*, 31(1), 116-132.
- _____, (2008). American Studies without America: Native Feminisms and the Nation-State. *American Quarterly*, 60(2), 309-315.
- Sterritt, A. (2007). *Racialization of Poverty: Indigenous Women, the Indian Act and Systemic Oppression. Reasons for resistance*. Vancouver : Vancouver Status of Women's.
- Thériault, S. (2010). Repenser les fondements du régime minier québécois au regard de l'obligation de la Couronne de consulter et d'accommoder les peuples autochtones. *McGill International Justice Sustainable Development & Policy*, 6(2), 217-245.

- Tuck, E., & Wayne Yang, K. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Udel, L. J. (2001). Revision and Resistance: The Politics of Native Women's Motherwork. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 22(2), 43-62.
- Vachon, D. (1985). *Histoire montagnaise de Sept-Îles*. Sept-Îles : Éditions innu.
- Vallières, M. (1989). *Des mines et des hommes : Histoire de l'industrie minière québécoise. Des origines au début des années 1980*. Québec : Les publications du Québec.
- Viau, R. (1993). Les dieux de la terre : histoire des Algonquins de l'Outaouais, 1600-1650. Dans M. C. e. G. Lessard (dir.), *Traces du passé, images du présent* (p. 109-132). Rouyn-Noranda : Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue
- _____, (1995). Gens de la terre, gens du Nord. L'occupation amérindienne 1600-1680. Dans O. Vincent (dir.), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue* (p. 100-121). Québec : IQRC.
- Vincent, S. (1976). Les bonnes et les mauvaises alliances. *Recherches amérindiennes au Québec*, VI (1), 22-35.
- _____, (1977). L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre : quatre siècles de dépossession. *Possibles*, 1(3-4), 13-24.
- Vincent, S., & Mailhot, J. (1980). *Le discours montagnais sur le territoire*. s.l : Conseil Atikamek- Montagnais.
- Wadden, M. (1991). *Nitassinan. The Innu Struggle to Reclaim Their Homeland*. Vancouver/Toronto : Douglas & MacIntyre Ltd.
- Yeoman, E. (2012). The pedagogy of Translation: Learning from Innu activist Elizabeth Penashue's Diaries. *Journal of the Canadian Association for Curriculum Studies*, 10(2), 36-69.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.
- Zanotti, L. (2013). Resistance and the politics of negotiation: women, place and space among the Kayapò in Amazonia, Brazil. *Gender, Place & Culture : A Journal of Feminist Geography*, 20(3), 346-362.

Annexe 1- Carte 1

Mines et projets de Fer au Québec



0 150 km
1/8 500 000

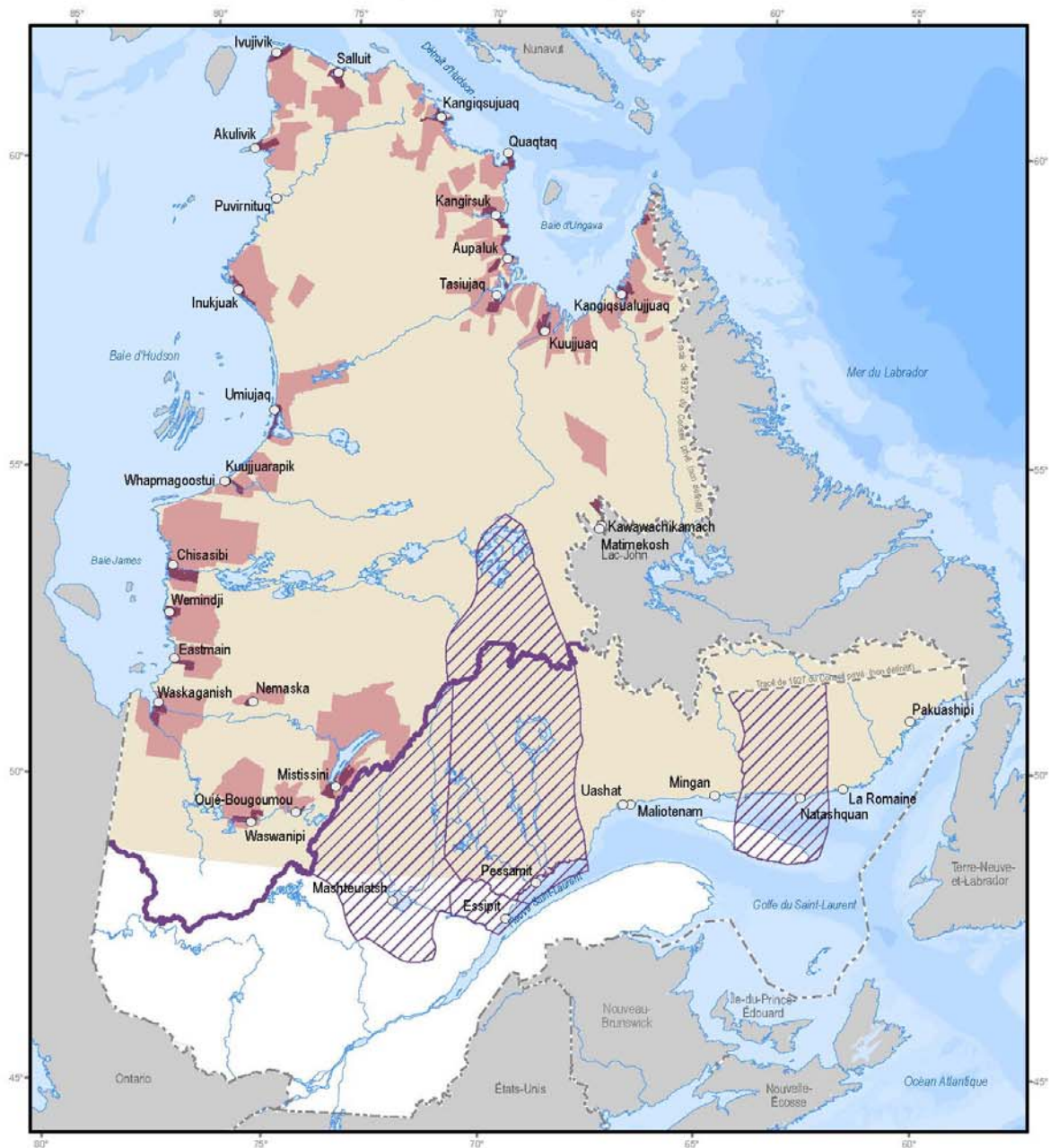
Réalisation
Ministère des Ressources naturelles et de la Faune
Direction de l'information géologique du Québec

Note : Le présent document n'a aucune portée légale.
© Gouvernement du Québec, mai 2010

Ressources naturelles
et Faune
Québec

Annexe 2- Carte 2

Les communautés autochtones



Territoire du Plan Nord

Organisation territoriale

- Communauté autochtone
- Limite sud des territoires conventionnés
- Terre de catégorie I
- Terre de catégorie II
- ▨ Nitassinan tel que défini dans l'EPOG

Frontières

- Frontière internationale
- Frontière interprovinciale
- Frontière Québec - Terre-Neuve-et-Labrador (cette frontière n'est pas définitive)

Sources

Donnée	Organisme	Année
Divisions territoriales	MERN	2014

Réalisation

Ministère de l'Énergie et des Ressources naturelles
 Direction générale de l'information géographique
 Note : Le présent document n'a aucune portée légale.
 © Gouvernement du Québec, 2015

0 200 km

Québec

Annexe 3- Certificat d'éthique



Faculté des arts et des sciences
Vice-décanat à la recherche

No de certificat : [REDACTED]

COMITÉ D'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE DE LA FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES (CERFAS)

CERTIFICAT D'ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche de la Faculté des arts et des sciences, selon les procédures en vigueur et en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la *Politique sur la recherche avec des êtres humains* de l'Université de Montréal :

TITRE : *L'engagement des femmes innues face à l'exploitation minière sur le Nitassinan*

REQUÉRANTS : *DELISLE-L'HEUREUX, Catherine* [REDACTED], *étudiante à la maîtrise en anthropologie, Département d'anthropologie*

sous la direction de :

BERNIER, Bernard, professeur titulaire, Département d'anthropologie

MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche devra être communiqué au CERFAS qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave devra être immédiatement signalé au CERFAS.

Selon les exigences éthiques en vigueur, **un suivi annuel est minimalement exigé afin de maintenir la validité de ce certificat**, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi peut être consulté sur la page Web du CERFAS.

[REDACTED]

Claude Comtois, président
Comité d'évaluation déléguée

Date de délivrance : 2012 / 11 / 01

AAAA / MM / JJ

Date d'échéance : 2015 / 11 / 01

AAAA / MM / JJ

[REDACTED]

[REDACTED]

Annexe 4- Grille thématique des entretiens

Tronc commun : Perspectives de l'histoire minière sur le Nitassinan

ParticipantEs viséEs : Catégorie 1 et 2

Objectif général : Faire appel aux connaissances des participantEs sur les sujets suivants :

- (a) les différents projets miniers ayant touché leur communauté;
- (b) les réponses données par leur communauté à ces derniers;
- (c) les événements qui ont mobilisé les femmes en rapport avec (a) et (b).

Les deux sections suivantes (Branche 1 et Branche 2) ont pour objectifs généraux d'interpeller la subjectivité du/de la participantE, de s'intéresser à son parcours de vie et de cerner les représentations sociales en lien avec l'engagement des femmes face à l'exploitation minière.

Branche 1 : L'engagement des femmes innues vu par elles-mêmes

ParticipantEs visées : Catégorie 1

Section 1 : *Le parcours et l'expérience d'engagement de la participante*

Objectifs :

- (a) retracer le parcours d'engagement de la participante à travers les formes, les stratégies discursives et les moyens d'action employés;
- (b) cerner les significations qu'elle attribue à son engagement (les raisons qui poussent à l'engagement, d'une part, l'apport de l'engagement dans la construction identitaire, d'autre part);
- (c) identifier les impacts/implications de l'engagement sur ses relations interpersonnelles et communautaires.

Section 2 : *L'engagement de la participante face à l'exploitation minière*

Objectifs :

- (a) s'intéresser à la relation de la participante au territoire et à l'importance attribuée à la protection/défense du territoire,
- (b) comprendre l'importance attribuée à l'engagement face aux enjeux touchant le territoire par rapport à d'autres enjeux poussant à l'engagement;

(c) comprendre l'importance attribuée à l'engagement face à l'exploitation minière par rapport à l'exploitation des ressources naturelles.

Section 3 : *L'engagement et/ou les perspectives de la participante face au Plan Nord*

Objectifs :

(a) identifier en quoi l'expérience de la participante face au déploiement du Plan Nord se distingue/se rapproche de l'expérience minière passée;

(b) déterminer en quoi la mobilisation des femmes se construit sur l'expérience/la connaissance de mobilisations antérieures de femmes innues.

Branche 2 : L'engagement des femmes innues vu par d'autres membres de la communauté

ParticipantEs viséEs : Catégorie 2

Section 1 : *Perspectives sur l'engagement et/ou parcours d'engagement du/de la participante*

Objectifs :

(a) mettre en valeur les différentes formes que peuvent prendre l'engagement, ceci afin de

(b) situer l'engagement face à l'exploitation minière par rapport aux différentes articulations de l'engagement au sein de la communauté.

Section 2 : *Parcours et expérience face à l'exploitation minière*

Objectifs :

(a) identifier l'impact/le rôle de l'exploitation minière sur le parcours du/de la participantE;

(b) s'intéresser aux perspectives du/de la participantE sur l'évolution des relations interpersonnelles et communautaires dans le contexte du développement de l'exploitation minière.

Section 3 : *Perspective sur le Plan Nord et l'engagement des femmes face au Plan Nord*

Objectifs :

(a) comprendre les perspectives du/de la participantE sur le Plan Nord et son déploiement;

(b) comprendre ses perspectives sur l'engagement des femmes innues face à ce projet.